بوسلهام الكط

نحن والفكر الإسلامي..؟!

-الجزء الأول والثاني-

2010

بوسلهام الكــط

نحن والفكر الإسلامي..؟!

- الجزء الأول والثاني -

نحن والفكر الإسلامي..؟!

المؤلف : بوسلهام الكط
تصفيف وإعداد : مريم أبوالعلاء
الطبعة الأولى : 2010

رقم الإيداع القانوني : 1831 / 2010

المطبعة السريعة

الزنقة 22، شارع محمد الخامس رقم 2 –القنيطرة / المغرب
الهاتف : (212 5) 37 36 45 58 Tél. :
(212 5) 37 36 28 09

الفاكس : (212 5) 37 36 64 64 Fax :

e-mail : imprimerie-rapidekenitra@hotmail.com

الإهداء

إلى روح المفكر والفيلسوف.. الأستاذ محمد عابد الجابري،

الذي تعلمت منه الشيء الكثير

وإلى الصديق العزيز.. ميلود العروصي الذي يحثني ويشجعني

على الاستمرار في البحث والكتابة.

المحتويات

- الجزء الأول.

إشكاليات الفكر الإسلامي...؟!

إن الفكر الإسلامي في نشأته وتطوره وتكوينه.. واجه مجموعة من المشاكل والأحداث والوقائع.. على المستوى الديني العقدي والفكري النظري والقيمي الأخلاقي وعلى المستوى الواقعي الموضوعي والسياسي والإيديولوجي.. من جهة، ومن جهة أخرى، على مستوى التمسك بهويته المتميزة والخاصة التي اكتسبها من الواقع الموضوعي المتحرك والمتداخل والمتشابك.. ومن الدين الإسلامي الهادف إلى التجديد والتطوير والتغيير.. ومستوى الآخر المتشابه والمختلف، القريب والبعيد، العدو والصديق.. وكيفية التعامل والتفاعل معه. وتتجسد هذه الإشكاليات في عدة مراحل أو محطات تاريخية مهمة وأساسية: تبدأ بمرحلة «الجاهلية» أو ماقبل الإسلام بكل محدداتها ومقوماتها ومكوناتها.. وكذلك بدخول الحضارات والثقافات والمذاهب والتيارات الفكرية والدينية والسياسية والقيمية والأخلاقية.. الخ. مثلما هو الأمر بالنسبة للفلسفة اليونانية والتيارات والتصورات والعقائد.. الهندية والفارسية والرومانية والعثمانية.. الخ. من جانب، ومن جانب آخر، مرحلة الاستقلال والقوة والنهضة والتقدم والتفتح والانفتاح.. ومرحلة الاستعمار والضعف والتبعية والتقاعس والارتكاس والانطواء والاتكال.. على الغير أكثر فأكثر.

ولعل ما يثير الانتباه ويشد الأنظار، في هذه السيرورات والصيرورات التاريخية المتداخلة والمتشابكة والمتفاعلة.. إيجابا وسلبا في الفكر الإسلامي أهمية حركة التفاعل الحضاري والثقافي والسياسي والفكري.. المتجسدة في الإبداع والبناء والاختراع والتجديد

والتطوير.. من جهة، ومن جهة أخرى، في التعرف والتفاعل مع الآخر، من خلال الاقتباس والترجمة والاستفادة والإفادة.. ومن جهة ثالثة: التوقف عن هذا وعن ذاك، وهي أخطر مرحلة عاشها ويعيشها الفكر الإسلامي الذي أصبح يواجه ويعاني في عصرنا المعاصر، من الأنا ومن الآخر، بالرغم من وجود بعض المحاولات المقاومة هنا وهناك لمواجهة الأخطار التي أصبحت تطوق المسلمين من كل الجهات.

إذن، نحن أمام إشكاليات معقدة ومتشابكة، متداخلة ومتفاعلة، انعكست إيجابا وسلبا على الواقع الموضوعي المعاش من خلال السيرورة والصيرورة التاريخيتين لفكرنا الإسلامي. أمام وقائع وأحداث وحقائق.. متعددة ومختلفة باختلاف العصور الثقافية والحضارية والفكرية والسياسية.. العربية والإسلامية، عصور بقي فيها الدين الإسلامي كقوة وكوحدة تقاوم وتواجه من جهة، ومن جهة أخرى كوعي تنخرط فيه كل القوى الواعية والملتزمة والهادفة إلى ترسيخ مقوماته ومبادئه وتحقيق أبعاده وأهدافه. وقوى أخرى تعمل بكل الوسائل على إفراغه من مضمونه وتحريفه عن أبعاده وأهدافه وذلك من خلال أدلجته و«تقييده» و«تجميده» لأغراض لا علاقة لها به. ولكن، وكما قلنا، بالرغم من هذا وذاك، فإن كل المحاولات المناوئة والمسمومة والمدسوسة لم تنل من هذا الدين الإسلامي السامي، بقدر ما نالت بكثير من عقول المسلمين المحسوبين عليه.

ومن خلال هذا الوضع المتشابك والشائك، نجد أنفسنا أمام التباسات وتناقضات إزاء استخدام الدين الإسلامي في إبداع وإنتاج وتطوير وتجديد.. ما نسميه بالفكر الإسلامي، حين يستخدم كإيديولوجيا للبناء أو للهدم، للوعي أو للجهل، للحرية والتحرر أوللاستعمار والتبعية والعبودية.. للمدح أو للقدح.. الخ. وهذا ما تجلى لنا بوضوح في ما تطرقنا إليه سابقا بهدف توضيح مجموعة من الإشكاليات التي أصبح يعاني منها الفكر الإسلامي المعاصر، في

واقع أصبح يهيمن عليه العنف والإرهاب وكل القوى المتسلطة والشرسة، التي تضحي بكل شيء في سبيل مصلحتها الخاصة.

إن العودة إلى الاهتمام بإشكاليات الفكر الإسلامي في عصرنا المعاصر، كما نراها تستمد مشروعيتها من الواقع الموضوعي المعاش والمعيش لكل مرحلة من المراحل التي ذكرناها أو لم نذكرها، إذا ما أردنا فهم ومعرفة واستيعاب الثقافة التي أنتجت في هذه المراحل ومدى أهميتها وانتشارها وفعاليتها وتأثيرها إيجابا وسلبا في الواقع العربي والإسلامي والتي لازالت قائمة حتى في عصرنا المعاصر، متجسدة في شتى المجالات والميادين لارتباطها الجوهري – كما يرى كثير من المفكرين– بالهوية وبالإسلام كدين موحد ومصدر أساسي ومنظومة مرجعية مهمة وضرورية.

هذه الحقائق وغيرها، ما يستدعينا كباحثين ودارسين ومهتمين.. بهذا الفكر الإسلامي والإنساني أن نعود إلى بعض المحطات المهمة والأساسية لهذا الفكر، ومن أهمها ما تعرف أو تسمى بمرحلة «الجاهلية» والتي لا تخلو هي الأخرى من أهمية في مجال الفكر والإبداع.. وفي مجالات أخرى. وإن كان الواقع العربي من خلال تشكيلاته وتشكلاته ووضعياته.. قبل الإسلام، ليس هو نفسه بعد الإسلام، حين عرف مجموعة من التحولات والتطورات والتغيرات والتجديدات.. على المستويات: الإنسانية والاجتماعية والسياسية والإيديولوجية والقيمية والدينية والأخلاقية.. الخ. حين شرع هذا الفكر الإسلامي يدعو إلى الوحدة بدل الانقسام وإلى النظام بدل الفوضى وإلى الحب والسلم بدل الكراهية والحروب وإلى النزعة/المصلحة العامة، بدل النزعة القبلية الخاصة والضيقة، إلى التسامح والاعتراف بالآخر، بدل الحقد وعدم الاعتراف بالآخر..؟!

وإذن، كيف عمل الفكر العربي الإسلامي على تغيير وتطوير وتجديد.. مجموعة من الصور والأفكار والسلوكات والعلاقات.. السلبية لبناء مجتمع عادل وموحد.. بالرغم من الاختلافات في

المواقف والآراء والأفكار والمذاهب والتيارات والفرق...!؟ وما تأثير ذلك الانتقال أو التحول من مجتمع عربي «جاهلي» محدود، إلى مجتمع إسلامي كبير متنامي الأطراف ومنفتح الأبعاد والأهداف..!؟

وقبل البحث والدراسة للإجابة على الأسئلة والتساؤلات المطروحة حول أطروحة إشكاليتنا لإشكاليات الفكر الإسلامي. لا نرى مانِعاً ولو بطريقة مختصرة ومختزلة، أن نتحدث عن الفكر العربي في الجاهلية لتوضيح إشكاليته ومحدداته ومكوناته وتجلياته ونزوعاته.. فما هي صورة هذا الفكر؟ أليس الفكر العربي في المجتمع «الجاهلي» فكرا إنسانيا مثل مرحلة من مراحل تاريخ الفكر الإنساني، ومن هذه القناعة ومن هذا التصور أو المنظور ينبغي النظر إليه من جهة، ومن جهة أخرى النظر إليه في تفاعله.. مع الفكر والدين الإسلاميين..!؟ .

- الفصل الأول

الفكر العربي قبل الإسلام وبعده

إشكاليته الأساسية تتمحور في: ماهي مميزاته وخصائصه؟ وماهي أبعاده وأهدافه؟ وماهي مكوناته ومحدداته ونزوعاته وتجلياته؟ ومن جهة أخرى: إذا كانت عقيدته الدينية قد اعتمدت على عبادة الأصنام في عمقها فهل استطاع الإسلام كدين سماوي أن يحول حياته الدينية والفكرية والثقافية بشكل جذري وعميق وشامل.. حين جعل الأغلبية من سكان الجزيرة العربية يعتنقون الدين الإسلامي الجديد الداعي إلى التوحيد.. ويتبنون مبادئه وأبعاده وأهدافه.. مكونين بذلك مجتمعا موحدا ومنظما ومنفتحا على الشعوب والمجتمعات والدول والثقافات والحضارات الأخرى، بفضل مقومات اجتماعية وثقافية وفكرية وسياسية واقتصادية!؟ أليست الثقافة العربية – قبل الإسلام- كانت ثقافة متقدمة وفكرهم كان فكرا في المستوى الوعيي واللغوي والحواري وإلا كيف نفسر مدى قدرتهم على فهم ومعرفة واستيعاب القرآن الكريم والدخول معه في جدال لا يخلو من أهمية في هذا المجال – كما يرى كثير من الدارسين والباحثين والمهتمين-..!؟

لكن، ومع هذا وذاك، وكما هو الأمر لدى كثير من المجتمعات الإنسانية، قد ظل المجتمع العربي الإسلامي مرتبطا أشد الارتباط، بهويته، كما هو الأمر على سبيل المثال لا الحصر، بالنسبة للعصبية القبلية والحياة البدوية.. التي ظلت حاضرة حتى عصرنا المعاصر، تظهر وتختفي كلما دعت الحاجة إلى ذلك؟

إذا كان الفكر هو مرآة تعكس وعي الشعوب، والثقافة مقياس إنتاج وإبداع وعمل.. ما قام به الإنسان من خلال مراحله التاريخية

في مجال التغيير والتطوير والتجديد والبناء والاختراع.. فإن الفكر العربي والإسلامي هو الآخر، كغيره، جاء معبرا عن وعي هذا الإنسان وعن واقعه وما كان يتمخض فيه من قضايا ومشاكل وظواهر ومظاهر.. متنوعة ومتعددة تتجلى على مستويات إنسانية واجتماعية واقتصادية وسياسية.. دينية وقيمية وأخلاقية.. الخ. ولعل ما يؤكد هذه الحقيقة/الحقائق.. هو واقع الأسواق العربية، التي لم تكن أسواقا للتجارة وتبادل السلع.. فقط، بل وكذلك كانت مكانا لترويج الفكر وتبادل الآراء والأفكار والتباهي والتفاخر بالقصائد الشعرية/المعلقات.. التي كانت بمثابة وسائل الإعلام للتعبير عما كان يجري في الواقع من مشاكل الظلم والاستغلال والتهميش وجرائم الحروب والانقسام.. الخ. والدفع بالناس إلى إيجاد حلول لمشاكلهم. هذا الوعي الفكري العربي قد لعب دورا مهما وأساسيا في تعبيد الطريق لدخول الإسلام الذي جاء بدوره معبرا عن الواقع الموضوعي المعاش، وعن الوعي الاجتماعي الشقي الذي عانى من التمزق ومن التعصب القبلي والانقسام واحتقار واستغلال المستضعفين والمهمشين.. من طرف الأسياد والأغنياء المحظوظين.. حين دعا هذا الدين الإسلامي الجديد إلى الوحدة بمفهومها العام، الميتافيزيقي والفيزيقي.. مما زاد في غضب الفئات المحظوظة على الإسلام الذي جاء يدعو إلى «المساواة» بين الناس من غير التمييز بينهم في كل الأشياء.. «لا فرق بين عربي وعجمي إلا بالتقوى». وهذا الكلام يتناقض مع العصبية القبلية العربية ومع النزعة الفكرية الضيقة والمتعصبة للأنانية المتسلطة والمهيمنة.. الخ، والتي تجلت بشكل سافر، وكما يقدمها لنا التاريخ العربي الإسلامي في دولة الأمويين التي قامت على «إرجاع الطبقية الأرستقراطية» ذات النزعة العصبية الضيقة، كما يقول بهذا مجموعة من المفكرين والباحثين والمؤرخين المهتمين.

وبالرغم من هذه المشاكل الاجتماعية والفكرية والسياسية والإيديولوجية.. في الواقع العربي الإسلامي المعاش، فقد ظل الفكر العربي الإسلامي يناضل ويقاوم ويعمل بكل الوسائل من أجل تحقيق الوحدة والتوحيد.. بدل الانقسام والتمزيق.. الخ وهكذا وفي إطار التطورات والتحولات.. الحاصلة في الواقع الموضوعي العربي المعاش عبر الصيرورة والسيرورة التاريخيتين.. من جهة، وفي الوعي العربي الإسلامي سنجد أنفسنا أمام الحديث عن المجتمع الإنساني الإسلامي المترامي الأطراف والذي تنضوي تحته مجموعة من الأجناس البشرية والثقافات والحضارات الإنسانية والأفكار والآراء والتصورات والمواقف.. المختلفة والمتعددة.. المتقاربة والمتشابهة.. والمتباعدة والمتخالفة والمتناقضة.. هذا في الحقيقة مما أدى إلى إثراء الفكر وتطويره وإلى تعميق الوعي وتثويره، وذلك من خلال وجود معارضة قوية مسلحة بأسلحة فكرية ناضجة ومتطورة مستنبطة من مصادر داخلية وخارجية.. ذاتية وموضوعية لمواجهة كل أشكال الهيمنة والاستغلال والاستعمار والتسلط.. منذ العصور القديمة إلى العصور الحديثة والمعاصرة.

نعم، لقد كانت إشكالية الفكر الإسلامي في العصور القديمة/الكلاسيكية هي مواجهة الأفكار المناوئة للدين الداعي إلى الوحدة والتوحيد وللأوضاع الداخلية المتجسدة في الأوضاع: الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية والطبقية والتسلطية.. كما هو الأمر في المجتمع العربي قبل الإسلام. ومن جهة أخرى وعلى المستوى الخارجي واجه الإسلام والفكر الإسلامي - كما قلنا- التيارات والمذاهب والتصورات.. الفكرية والفلسفية.. المناوئة لمبادئه وأبعاده وأهدافه القائمة في عمقها على مبدأ الوحدة والتوحيد على المستويين الميتافيزيقي والفيزيقي.. الديني والواقع الموضوعي المعاش كما هو الأمر بالنسبة للغنوصية والمانوية والثنوية والتعددية والتجسيمية والتشبيهية.. وكذلك الفلسفة اليونانية المؤمنة بـــ «قدم المادة» ورفض

القول: «الوجود من عدم» أو الخلق من لاشيء كما يؤمن بذلك الإسلام.

هكذا فإن إشكالية الدين الإسلامي من جهة والفكر الإسلامي الكلاسيكي/القديم من جهة أخرى، كانت في أساس عمقها – من غير تغييب العوامل والعناصر الأخرى- إشكالية دينية (عقدية) بالدرجة الأولى. لكنهما استطاعا مواجهتها وذلك ببناء مجتمع موحد وفكر متماسك وناضج وواع بأهمية دوره في بناء مجتمع إسلامي كبير وقوي.. قادر على التحدي والمواجهة لكل من حاول التعدي عليه. فكان الدين والفكر الديني – في هذه المراحل التاريخية- هما الركيزة الأساسية لسياسة الدولة ولوعي المجتمع.. على العكس ما نجده اليوم في كثير من المجتمعات العربية والإسلامية.. حين انقلبت الآية، وأصبحت السياسة هي التي تلعب الدور الذي كان يقوم به الإسلام والفكر الديني.. وضعفت وتأزمت المواجهة/المقاومة.. بضعف وتأزم السياسة العربية الإسلامية التي التجأت إلى التبعية وتنفيذ أوامر الأقوياء المتسلطين والمهيمنين والمستعمرين.. على مستوى الفكر والواقع. وهذا انعكس – كما هو معروف- بشكل خطير على واقع وحياة المسلمين في الداخل وفي الخارج.. وهكذا أصبحت كثير من الدول العربية والإسلامية مسرحا للحروب المدمرة والمخربة.. الهادفة إلى «استئصال» الهوية العربية والإسلامية التي تصفها الدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية بالإرهابية التي تشكل خطرا عليها وعلى مصالحها بالدرجة الأولى. هكذا أصبحت هذه الدول القوية الغربية اليوم، في منظومتها السياسية والإيديولوجية.. تربط بين الإسلام والفكر الإسلامي.. والإرهاب.. بين العدو والصديق.. في دفاعها عن المجتمع الغربي الليبرالي «الحر والديمقراطي» وعن مصالحه وأبعاده وأهدافه.. في شبه غياب لفكر سياسي أو ديني عربي وإسلامي قوي وقادر على المواجهة والمقاومة.. لما أصبح يشكل عليه خطرا كبيرا في وجوده وهويته..

الخ. ومن دون شك، فإن الفكر الإسلامي المعاصر أمام هذه الإشكاليات المتشعبة والخطيرة، وأمام هذا الوضع المتأزم أصبح جديرا بأن ينهض ويتقوى ويتجدد ويتطور.. لتحقيق الوحدة والقدرة على مواكبة الواقع الموضوعي الحضاري والثقافي والسياسي والفكري والعلمي.. إذا ما أراد أن يبقى موجودا ضمن الموجودات التي تفرض نفسها في هذا الوجود..؟!

لقد جاءت هذه السياسة الغربية الاستعمارية والسلطوية والاستغلالية من أجل مناهضة و«قتل» كل فكر تقدمي تحرري.. ومن أجل الحد كذلك من سلطة الدولة داخل المجتمعات المسماة بالمتخلفة حتى وإن كانت «شرعية» مستغلة في ذلك تشرذم وانحطاط وتخلف.. كثير من دول العالم الثالث المتخلفة والمتأزمة فأقامت بذلك تعارضا أو تناقضا بين هذه الدول وشعوبها. وهكذا أصبحت عملية التسييس وفعل السياسة في العالم العربي والإسلامي، انطلاقا من الغرب المهيمن والمتسلط.. عملية من أجل التقسيم والتشرذم وإحداث الاضطرابات والحروب المدمرة.. في العالم العربي والإسلامي الذي كان يعتمد في عمقه على الدين وعلى الفكر الديني القائمين على مبدإ التوحيد والوحدة والعدل والمساواة والتماسك والتكتل.. حين ركز فكره السياسي (الغرب) على الاهتمام بتنفيذ هذه السياسة المتوحشة التي تريد إخضاع الكل لمصالحها وأهدافها.. بدون رقيب ولا حسيب.

لم يعد الفكر التقدمي الداخلي هو المتحكم في تسيير شؤون المجتمعات المسماة بالمتخلفة ولا الدولة الداخلية القائمة – كما قلنا– بل السياسة الخارجية المتسلطة.. سياسة العولمة الشرسة والمتوحشة التي زرعت ذيولها وأتباعها وخدامها في كل مكان وفي كل مجال بما في ذلك مجال الفكر والسياسة والدين والقيم والأخلاق.. لتلويث الكل باسم الحرية المزعومة والديمقراطية المزيفة والحقوق المهضومة.. وباسم الضرورة التاريخية المفبركة، المحرفة والمزيفة في عمقها، لأنها ضد كل فكر تقدمي تحرري وديمقراطي.. هادف إلى تحرير

الإنسان والإنسانية من مخالبها المسمومة الاستغلالية والاستعمارية والتخريبية.. الخ.

وهكذا فإن الفكر السياسي الغربي المعاصر المنحدر من تاريخ الاستعمار للمجتمعات العربية الإسلامية يعمل بكل الطرق والوسائل من أجل تحطيم فكرة الوحدة والتوحيد وإقامة التمزق والانقسام والتخلف.. في هذه المجتمعات وذلك من خلال إعادة إنشائها وتنظيمها.. حسب فكره السياسي الاستعماري الذي ابتعد عن فلسفة الأنوار والنزعة الإنسانية وفلسفة الحقوق والحرية والديمقراطية.

وانطلاقا من هذا الوضع الإنساني المؤزم، ومن هذا الفكر السياسي المتوحش بإمكان فكرنا الإسلامي المعاصر خلخلة هذا الواقع المتشرذم والمنقسم والمتأزم وتحويله إلى واقع موحد ومتقدم.. وهذا ليس غريبا عنه منذ القدم. إن تجديد الفكر الإسلامي الثوري والتقدمي.. يتطلب منا وعيا ناضجا وهادفا إلى التغيير والتطوير والبناء.. لمواجهة الاحتلال والاستعمار.. اللذين يشكلان سدا منيعا لكل حرية وتحرر..؟!

هذه التجربة الفكرية الجديدة التي ندعو إليها في فكرنا الإسلامي لا تتخلى عن المصادر الأساسية التي قادتنا في الماضي إلى تطوير ثقافتنا وتغيير عقليتنا وتحويل مجتمعاتنا.. إلى مجتمعات قوية ومتحضرة وبناءة.. وكذلك عن واقعنا الموضوعي المعاصر.. من خلال مواجهة الاحتلال الداخلي والاستعمار الخارجي اللذين يحاصران كل فكر تقدمي ثوري وتحرري.. في واقعنا العربي والإسلامي.

مصادر الفكر الإسلامي: - القرآن والحديث-

من غير شك، إن الدور الذي لعبته مصادر الفكر الإسلامي.. في الواقع الموضوعي العربي وفي الحياة العربية للجزيرة العربية على الخصوص، هو عميق وجوهري.. تجسد في تطوير وتحويل وتغيير وترسيخ.. مجموعة من القوانين والعلاقات الإنسانية والاجتماعية والمظاهر والظواهر.. الدينية والقيمية والأخلاقية وكذلك السياسية.. الخ.

كان لابد من تحقيق ذلك، من خلال مسار طويل عبر التاريخ العربي قبل الإسلام لتقعيد أشكال التنظيم الإنساني والاجتماعي والسياسي والديني والقيمي. والمهم من هذه العملية الفكرية التي تتجسد في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف اللذين جاءا يعبران عما كان يتمخض في واقع المجتمع العربي من مشاكل ومظاهر وعادات وتقاليد وعلاقات وسلوكات.. ويعكسان الأوضاع والأحوال والأفكار.. التي كان عليها سكان الجزيرة العربية على الخصوص، والواقع الإنساني على العموم.

وهكذا وقبل الحديث عن مضامين وأفكار وأهداف وأبعاد.. هذين المصدرين الأساسين، وعن مدى تأثيرهما البليغ في الفكر والواقع العربيين الإسلاميين فيما بعد.. لابد كذلك من الحديث عن مسار حركة الفكر العربي ومكوناته ومحدداته وتجلياته.. كما أشرنا في السابق، وعن العلاقة القائمة بينه وبينهما، وهذا ما تجلى لنا من خلال الفترة المتعارف على تسميتها بعصر «الجاهلية» في واقع المجتمع العربي قبل الإسلام، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن الحضارة العربية في الجزيرة العربية لم يسبق لها أن وصلت إلى مثل ما وصلت إليه مع هذين المصدرين الإسلاميين.. حيث حققت حضارة إنسانية متقدمة ومتطورة كما يشهد عليها التاريخ الإنساني حتى في

عصرنا المعاصر.. حضارة تحول فيها الواقع إلى واقع قوي ومتقدم ومتطور ومتجدد.. كما تغير فيها الفكر والوعي بدرجات متفاوتة ومتقدمة.. وهنا تكمن أهميتها في هذا المسار التاريخي العربي الإسلامي، وإن كانت هذه الحركة التجديدية قد تمت بالتدريج من خلال ارتباط هذه الأفكار السامية بالحركية الداخلية والخارجية للحياة الاجتماعية والفكرية والثقافية والسياسية.. للمجتمع العربي الإسلامي على الخصوص والمجتمع الإسلامي على العموم.. حيث شكلت عالما جديدا.. وفكرا متطورا ووعيا ناضجا وهادفا.

إن القرآن الكريم قد جاء مقسما حسب الحوادث ومعبرا عنها.. وجاء الحديث الشريف «مكملا ومفسرا وموضحا».. لما بقي غامضا لدى الناس الذين كانوا يلتجئون إلى النبي ﷺ يسألونه عن مجموعة من المسائل والمشاكل والقضايا.. المتنوعة والمتعددة.. فيقوم بالإجابة عليها وتفسيرها وتوضيحها.. وهذه العملية عمقت الفكر وأنضجت العقل وطورت الوعي العربي الإسلامي.

أما أهمية القرآن الكريم في بلورة الفكر العربي الإسلامي برمته فتتجلى في مضامينه وفي أساليبه القوية وفي بلاغته العالية وفي سجعه وألفاظه القوية كذلك؛ وهذه المعجزة الفكرية القرآنية لم تكن تحديا للحركة الفكرية العربية المتقدمة آنذاك فقط، وإنما كانت محفزا قويا وشحنة كبيرة من أجل التشجيع على الفكر والتفكير والإبداع أكثر، يتجسد ذلك في ماجاء يدعو إليه القرآن الكريم ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ هذه القوة الفكرية والتعبيرية الإسلامية تجلت بشكل واضح وعميق ودقيق في الآيات التي نزلت في مكة التي اشتهرت بمتانة اللغة في الإبداع والتعبير وفن الوصف والتصوير.. في مجال الشعر على الخصوص، كما ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين والدارسين في الأدب العربي قبل الإسلام.

أما على مستوى المضمون الذي جاءت به الآيات المكية فتجلى بوضوح في الطريقة الرائعة التي جاء يجادل بها القرآن المشركين والمتغطرسين والمستكبرين من قريش، مركزا في ذلك على شرح وتفسير والتفكير.. في مواضيع متيافيزيقية كيوم القيامة والحساب والعقاب والجنة والنار.. التي لم تكن في حسبان الفكر والتفكير العربيين قبل الإسلام من جهة، ومن جهة أخرى في مواضيع فيزيقية تتجلى في الوعي بحضور الظلم الإنساني والفقر الاجتماعي ومدى أهمية العدل والمساواة والحرية.. بين الناس، أما بالنسبة للدعوة إلى الدين الإسلامي واعتناقه والأخذ به كما جاء وتطبيقه.. فإن الآيات المكية كانت صريحة وصادقة في ذلك، حيث جاء فيها التركيز مثلا على الوحدة والتوحيد وعلى العمل على تطبيق أركان الإسلام من صلاة وزكاة.. الخ.

وإذا كانت الآيات المكية قد ركزت على مواضيع ميتافيزيقية وأخرى فيزيقية على مستوى التنظير والفكر والتفكير وعلى التطبيق في الواقع الموضوعي المعاش. فإن الآيات التي نزلت في المدينة لا تخلو هي الأخرى من هذه الأهمية أو الوظيفة التي قامت بها الآيات التي نزلت في مكة، وإن جاءت مختلفة عنها على مستوى الشكل كما يتجلى ذلك بوضوح في أسلوبها وتعبيرها.. فهي قليلة السجع أو انعدامه، طويلة في الغالب أقل بلاغة من الآيات المكية لأنها توجهت إلى العموم وتطرقت إلى مواضيع اجتماعية تتطلب التبسيط والتوضيح والتفسير أكثر من أجل أن تُفهم وتُستوعب من طرف الجميع. أما مضمونها فقد ركز بالأساس على الحياة التشريعية للمؤمنين الذين كانت تواجههم مشاكل داخلية وخارجية، ذاتية وموضوعية.. فاحتاجوا بذلك، إلى إيجاد حلول لمعالجتها وإلى تدبير شؤونهم مثل الحرب والزواج والطلاق والميراث.. الخ، وكذلك مقارنة ومقاربة الإسلام بالديانات الأخرى.

وهكذا فبالنسبة للفكر الإسلامي فإنه عمل على تطبيق الخطاب القرآني الذي جاء معبرا عما كان يتمخض في جوف المجتمع من قضايا ومشاكل وظواهر ومظاهر.. فكان بذلك كذلك منطلقا ومنظومة ومرجعية لكل المفكرين المسلمين وليس كسياسة أو إيديولوجيا أو شعار.. كما هو الأمر اليوم..؟!.. ونفس الشيء كان مع الحديث النبوي الشريف – تقريبا– الذي جاء بدوره مرتبطا بالقرآن الكريم أشد الارتباط شكلا ومضمونا.. ومكملا وموضحا ومفسرا لما بقي غير مفهوم لدى المسلمين وغير المسلمين. ومن هنا هو الآخر، أصبح مصدرا أساسيا في التشريع، وفي الارتباط بمجالي الميتافيزيقا والفيزيقا من جهة، ومن جهة أخرى في الارتباط بما هو إلهي وبما هو إنساني.. مما أثرى الفكر الإسلامي على العموم، الذي كانت بدايته مع بداية نزول القرآن ونشأة الحديث النبوي الشريف دون نسيان المصادر المتنوعة والمتعددة الأخرى، داخلية وخارجية.. ذاتية وموضوعية. وهذا لا ينفي أو يقصي حقيقة صيرورة وسيرورة وتشكيل وتشكل الفكر العربي قبل الإسلام ونزول القرآن كما يقول بذلك كثير من المفكرين والباحثين والدارسين للفكر العربي..

كما تميز الفكر الإسلامي بالتفتح والانفتاح والإفادة والاستفادة وبالأخذ وبالعطاء وبالإبداع وبالتجديد وبالتطوير وبالبناء.. وهذا تجلى في تعامله مع الفكر اليوناني والهندي والفارسي.. الخ. فبالرغم من أن الفلسفة اليونانية مثلا كانت في جوهرها بحثا عن الوجود من حيث هو موجود من رؤية/نظرة الفلسفة الميتافيزيقية اليونانية التي تخلو خلوًا تاما من القول بإله واحد كما جاءت بذلك الديانات السماوية المتمركزة بالأساس حول الخالق المطلق والواحد والوحيد الذي خلق كل المخلوقات /الموجودات بما في ذلك الإنسان. بالرغم من أن الفلسفة اليونانية تتناقض مع الإسلام في نظرية الخلق، لأنها تقول بقدم العالم وبالوجود من شيء.. فإن الفكر الإسلامي استفاد وأخذ منها وذلك من خلال انفتاحه عنها وعدم رفضها كما فعل مفكّرو

الفلسفة والفلاسفة. وهكذا طور المسلمون فكرهم الإسلامي، فشيدوا المدارس والمجامع العلمية والكليات الطبية.. وأبدعوا وأنتجوا في مجالات متعددة ومتنوعة عملت بدورها هي الأخرى، على إفادة ومساعدة الآخر.. يتجلى ذلك في أهمية تأثير الحضارة الإسلامية في الأندلس بصفة خاصة، وفي الفكر الغربي على العموم.. الذي لم يتوان فكرنا الإسلامي في إقامة جدل جاد وهادف بينه وبين الفكر الغربي إسوة بما قام به الإسلام مع الديانات الأخرى، حين دعا أصحاب الأديان المختلفة إلى توحيد الكلمة وعبادة الله وحده دون الإشراك به شيئا: ﴿قُلْ يا أَهْلَ الكِتابِ تعالَوْا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم أنْ لا نَعْبُدَ إلاَّ الله ولا نُشْرِكَ به شيئا، ولا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضًا أرباباً من دون الله، فإن تَوَلَّوْا فقولوا اشْهدوا بأنَّا مُسْلِمون﴾.

- علم الكلام في الفكر الإسلامي:

من غير شك، إن علم الكلام هو الآخر، لعب دورا مهما وأساسيا في بلورة وتنمية.. الفكر الإسلامي على جميع المستويات: الميتافيزيقية والفيزيقية. وهكذا كان من الضروري أن يُواجه علم الكلام كل المناوئين والمعادين والمحاربين للإسلام ولما جاء به من تصورات وأبعاد وأهداف.. متنوعة ومتعددة، كما رأينا، كما كان من الطبيعي كذلك أن يهتم بالواقع الموضوعي المعاش، كما تجلى ذلك من خلال النقاش السياسي والاجتماعي والديني.. حول إشكالية الخلافة وما ترتب عنها من نزاعات وصراعات وتصورات وأفكار ومواقف.. بين المسلمين على العموم، وبين الفُرق الكلامية على الخصوص.

ومن هنا كذلك، فإن نشأة علم الكلام في الفكر الإسلامي، انطلقت من الواقع الموضوعي المعاش ومن المصادر الأساسية في الواقع الإسلامي والواقع العربي الإسلامي على الخصوص. وبذلك

استطاع علم الكلام أن يبلور الفكر وأن يبني صرحا شامخا في الحياة الفكرية الإسلامية. لكن، لماذا تقاعس وتهاون وتخلف.. في عصرنا المعاصر؟ ألم يكن علم الكلام في فكرنا الإسلامي وجها مشرقا ومفخرة يُعتز ويُقتدى به في الحياة الفكرية والثقافية والحضارية..!؟ ألم يدافع بطرقه الخاصة عن الدين والإنسان والمجتمع.. وعن الحق في الحياة!؟ فما معنى أو ما دلالة علم الكلام؟ وماهي وظائفه وأدواره.. في تاريخ الفكر الإسلامي بكل اقتضاب واختصار..!؟

نستنتج من خلال الصيرورة والسيرورة التاريخيتين لفكرنا الإسلامي على العموم وفي العصر العباسي على الخصوص، أن هذه المرحلة قد تميزت بالانفتاح على الآخر من خلال ثقافته وفكره.. كما أعطت أهمية كبيرة للفكر وللثقافة وللإبداع.. في إطار الواقع الموضوعي المعاش، وقد تجلى ذلك في حركة المثاقفة التي اعتبرها البعض من المتزمتين والمتعصبين الخائفين على الدين الإسلامي من خطر المناوئين مثلما هو الأمر، مثلا، بالنسبة للفلسفة اليونانية، التي استفاد منها فكرنا الإسلامي كيفما كانت الأحوال، كما تجلى ذلك في ازدهار علم الكلام والفلسفة الإسلامية والعلوم الأخرى. علم الكلام هذا، الذي كان أداة مهمة وأساسية للتعبير عن وضعية المسلمين وللدفاع عن الدين ولبلورة الفكر.. – كما قلنا أيضا-. وهكذا ونحن نتحدث عن الفكر الإسلامي على العموم وعن دور علم الكلام على الخصوص، لا يفوتنا القول بأن فكرنا الفلسفي قد أخذ أسسه وأبعاده وآفاقه ومكوناته وتجلياته.. من المصادر الداخلية والخارجية، ومن بينها علم الكلام على العموم وعلم الكلام العقلاني على الخصوص الذي مهد الطريق للفلسفة الإسلامية وساعدها في النشأة وفي التكوين وعلى الانتشار والتحول والتطور.. وهكذا وجدنا حتى القدرية والأشاعرة قد التجأوا في مواجهة المناوئين ومحاربتهم والرد عليهم.. إلى المنطق الذي يعتبر الأداة التي تبعدنا عن الوقوع في الزلل (الخطإ).. كما يمدنا بأدوات البرهان والاستدلال والحجج.. الخ.

استخدمت الفرق الإسلامية المنطق من أجل الرد والجدل والتوضيح.. انسجاما مع الإطار العام الذي يشكل بنية المجتمع الإسلامي ألا وهو الدين الإسلامي المؤمن بالقدرة الإلهية المطلقة والشاملة.. خلاف فلسفة أرسطو ومنطقه اللذين يؤمنان بفكر الثبات و«المحرك الأول الذي لا يتحرك»؟ فكان ردا حتى على المصدر اليوناني الذي أخذ منه، فاعتبر بذلك علم الكلام الإسلامي وجها مشرقا لفكرنا الإسلامي وأداة معبرة عن الإله والإنسان والعالم.. الخ.

إن علم الكلام الإسلامي كجزء لا يتجزأ من الفكر الإسلامي يرجع هو الآخر في نشأته وتكوينه وتطويره.. إلى المصادر الداخلية والخارجية وإلى العوامل الذاتية والموضوعية.. مستندا في أساسه على مدى التأثير البليغ والواضح الذي مارسه الدين الإسلامي كمصدر أساسي فيه، باعتباره المنطلق الأساسي لكل فكر نشأ وتطور.. في الواقع العربي والإسلامي الموضوعي والمعاش.

علم الكلام، إذن، قد اعتمد على مجموعة من المصادر والركائز والشروط والظروف الإنسانية والثقافية والحضارية والفكرية والسياسية والاجتماعية.. الخ، وهو – كما ذهب إلى ذلك مجموعة الباحثين والدارسين– مجموعة من المواقف والتصورات والرؤى والطرق.. المتعددة والمختلفة.. التي عالجت قضايا ومشاكل.. ميتافيزيقية وفيزيقية متنوعة.. هو دفاع عن الله والإنسان والمجتمع.. عن الهوية والخصوصية في إطار فلسفة الانفتاح والانغلاق.. التسامح والدفاع.. عن الثبات والحركة والتطور.. الخ. حيث يقول الفارابي فيه «[وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء، والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف لما خالفها بالأقاويل (الحجج عند القدماء)]». وهو كذلك علم يستخدم العقل والنقل والتأويل والفلسفة والمنطق.. وذلك حسب رؤية ومنهج.. كل فرقة من فرقه الإسلامية.. أثناء الدفاع وإثبات.. العقيدة الإسلامية، مثل القدرة المطلقة والعناية الشاملة والخلق من عدم.. بالنسبة لله تعالى.. والجبر

والاختيار/الحرية والعدل والظلم.. وخلق الأفعال.. الخ بالنسبة للإنسان. ومن هنا تظهر أهميته في الواقع وفي الفكر.. في الدنيا وفي الآخرة.. الخ.

- الفلسفة الإسلامية:

والمتتبع والمهتم المتأمل والباحث المتعمق.. في دراسة فكرنا الإسلامي، قد يجد أن الفلسفة الإسلامية هي الأخرى قد سارت في نفس الاتجاه تقريبا بالرغم من اختلافها وتميزها على مستوى الرؤية والطريقة.. في التفلسف لما كان مطروحا في الواقع الموضوعي المعاش، إنها الفلسفة التي تأثرت بالمصادر الداخلية والخارجية، وكونت بذلك فلسفة إسلامية ذات خصائص ومميزات.. وأهداف وأبعاد والتزامات.. مرتبطة بواقعها الموضوعي المعاش.. غير أن هذا لم يجعلها تعيش خارج نطاق سلسلة الفكر الإنساني والفكر الفلسفي على الخصوص.. لأنها فلسفة تأثرت وأثرت.. أخذت وأعطت.. وهي فلسفة وليدة ظروفها الخاصة والعامة.. وذلك من خلال ما قامت به داخل واقعنا العربي الإسلامي والواقع الإنساني.. وهكذا استطاعت أن تحل مفهوم التواصل والحوار.. محل مفهومي القطيعة والتمركز حول الذات.. في وظيفتها التاريخية والحضارية والثقافية.. الخ. هذا التواصل الذي حقق مجموعة من الأهداف تجلت في التبادل الفكري والثقافي.. وفي التفاعل الإنساني والاجتماعي والحضاري.. وتجسدت في الممارسات التواصلية..الخ.

هكذا جاءت الفلسفة الإسلامية متطابقة – نسبيا– مع واقعها وعصرها من خلال قدرتها على التعبير والتواصل والإبداع والتجديد.. وتكمن أهميتها التاريخية في عملية التواصل بين الأنا والآخر.. بين الفكر والواقع.. من خلال الفعل الإنساني والاجتماعي والحضاري والثقافي.. وهذا ما جعلها من جهة أخرى تختلف –نسبيا– في تشخيصها للواقع الموضوعي العربي الإسلامي عن تشخيص الفلسفة اليونانية على المستويين: الميتافيزيقي والفيزيقي.

ففيما يرى أرسطو مثلا «المحرك الأول الذي لا يتحرك..» ترى الفلسفة الإسلامية بأن الله هو صانع المصنوعات أي موجد الموجودات.. وهذا ما يؤدي إلى القول بأن كل فلسفة هي خلاصة عصرها -كما يقول كارل ماركس-. كما ترى الفلسفة اليونانية أن أهميتها تكمن في هيمنة واكتساح العقل للوجود من حيث هو موجود وللحياة الاجتماعية وعدم القول بدين سماوي يقر بوجود إله واحد.. تكمن أهمية الفلسفة الإسلامية وخصوصيتها في الإقرار والإيمان بإله واحد وخالق..؟! وقد تجلى ذلك في أقوال الفلاسفة المسلمين، من بينهم الفيلسوف العربي الكندي، الذي دافع عن الفلسفة وعن الدين برؤيته الخاصة وبطريقته المتميزة حين رأى أن الفلسفة علم الحق، والدين علم الحق أيضا، ذلك أن«قول الصادق محمد صلى الله عليه وسلم وما أدى عن الله جل وعز لموجود جميعا بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل، واتحد بصور الجهل من جميع الناس».

هذه الخصوصية وهذا التميز.. للفلسفة الإسلامية.. لم يجعلها تحيا منعزلة ومعزولة.. عن الفكر الفلسفي الإنساني على العموم والفكر اليوناني على الخصوص، بل هناك أوجه الاختلاف وأوجه الاتفاق بينها وبين الفلسفة اليونانية على سبيل المثال لا الحصر، كما يتجلى ذلك في الأخذ بالعقل والعمل به والإيمان بصدق أحكامه وبوحدة الحقيقة وبالاعتماد على التأمل والمنطق.. وقد اختلفت عنها -كما قلنا- في الميتافيزيقا المرتبطة بالوجود الإلهي وبصفاته وبعلمه.. وفي إشكالية النقل والعقل المتجسدة في التوفيق بين الدين والفلسفة.

هكذا، فإن الفلسفة الإسلامية اليوم، تعاني من محاولة هيمنة الفكر الواحد وتوحيد الفلسفة في فلسفة العولمة ذات القطب الواحد.. الفلسفة البرجماتية المنبثقة عن هيمنة سياسة تسلط النظام الجديد الاستعماري والاستغلالي.. المتناسية والمتغاضية اختلاف المجتمعات

وبالتالي الفلسفات المتعددة والمختلفة من جهة.. والمتفقة والمتقاطعة من جهة أخرى.

من غير شك، وكما نرى، لقد وقع تحول في المجتمعات العربية والإسلامية ومن المنطقي والضروري أن يقع تحول في الفكر بصفة عامة وفي الفكر الفلسفي بصفة خاصة، لكن هل نعتبر هذا التحول قطيعة بيننا وبين فكرنا الإسلامي والفلسفة الإسلامية على الخصوص، والاقتصار على النموذج الغربي!؟ أم نقتصر فقط على الأخذ بالفكر الإسلامي وننبذ ما سواه في معالجة مشاكل واقعنا المتأزمة والمتعددة؟ أم أن الأمر أصبح يقتضي منا القيام بتبني منطق واقعي وعقلي، منطق المغايرة والمثاقفة والتسامح والاعتراف بالآخر!؟

إننا نتبنى الفلسفة الإنسانية الهادفة إلى النزعة الإنسانية الحقيقية والفعلية التي تنظر إلى الإنسان كإنسان أينما كان وكيفما كان بالرغم من إيماننا بالتنوع والاختلاف فيما هو ثقافي وإبداعي وفكري.. الخ. وهذا الموقف – كما قلنا– لا يجعلنا نقصي الآخر في حياتنا ولا من فكرنا أو ثقافتنا.. كما يفعل البعض الآخر.. بل إننا نؤمن بفلسفة إنسانية هادفة إلى محاربة ومواجهة كل أنواع العنف والقمع والتسلط بكل أشكاله. إنها فلسفة التواصل والاعتراف والتفاعل الإنساني والحضاري والثقافي والتاريخي.. الهادفة إلى إرساء أسس الديمقراطية وحقوق الإنسان.. يساهم فيه فكرنا الإسلامي المتعدد والمتنوع.. المختلف والمتشابه.. في كل مجالاته الفكرية الميتافيزيقية والفيزيقية.. الدينية والفلسفية.. العلمية والأدبية.. الأخلاقية والصوفية.. الخ.

إن ما يهمنا في هذه الدراسة هو إرساء فكر إسلامي معاصر قائم على التواصل والحوار والتسامح.. بين الأنا والآخر.. بين الماضي والحاضر والمستقبل.. وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بواسطة فلسفة إنسانية واعية وهادفة وملتزمة إزاء إشكالية الإنسان والحياة..

الفكر والواقع.. السياسة والقيم والأخلاق.. إذا ما أردنا بناء مجتمع إنساني ديمقراطي.. حقوقي وقانوني..؟!

يعتبر الفكر الإسلامي القديم جديرا بالعناية والاهتمام، إذا ما فهمنا وعلمنا أن هذا العصر قد تميز بهيمنة وسلطة الفكر في شموليته: الديني والإنساني.. على الفكر السياسي – نسبيا– وتتجلى قيمة الفكر في تلك المراحل التاريخية في تقريب الخلفاء وذوي السلط السياسية.. العلماء والمفكرين والفلاسفة والأطباء.. إليهم. وهذا ما جعل نصيحة «المفكر أوالعالم أوالفقيه..» للخليفة تحظى بأهمية قصوى وبالدعم والتشجيع.. بل وبالتطبيق في كثير من الأحيان. كما تميز هذا العصر كذلك بإيمان الإنسان المؤمن بدينه وقيمه وثوابته.. وبالدفاع عنها بإيمان قوي يتجسد في الفعل بدل القول أوالشعارات الواهمة والمزيفة كما هو الأمر في عصرنا المعاصر. وهكذا كان المسلم يطابق بين الفكر والواقع بواسطة الفعل والممارسة.. على العكس من اليوم، فقد أصبحت الهيمنة والسلطة.. للسياسة المتسلطة وليس للفكر أو العلم أو الثقافة.. وأصبح طغيان المادة والمنفعة والمال.. ما يحدد سلوك الشخصية.. وطغت المنفعة الخاصة على المصلحة العامة وحياة الغش والمال والانحطاط الأخلاقي.. على الاستقامة والحياة الواقعية والكرامة والقيم والأخلاق السامية.

من هنا كانت السلطة السياسية في القديم واعية بأهمية الفكر والثقافة ومقدرة لأدوارهما في الحياة العامة.. وهذا ما يفسر أهمية التقرب، من أجل التقرب من العامة في المجتمع والتواصل معها عبر هذه الوسائل وغيرها.. وهذا أدى إلى تحكم منحى الفكر الإسلامي بكل مصادره في الحياة من المنحى السياسي والإيديولوجي – نسبيا–. لقد كان الإسلام كمصدر أساسي في تسيير شؤون المجتمع وتدبير ومعالجة مشاكله المتنوعة والمتعددة.. وكان الانطلاق من الواقع الموضوعي المعاش.. بدل اليوم الذي أصبح فيه المنحى السياسي

والإيديولوجي والإملاءات والتوصيات.. الخارجية هي التي تتحكم في واقعنا المتخلف.

الفصل الثاني: نحن والفكر الإسلامي الآن..؟!

من غير شك، إن عهود التقدم والانحطاط والتخلف والنهضة.. في فكرنا وواقعنا العربي الإسلامي قد أثارت مجموعة من المشاكل والإشكالات الفكرية والثقافية والسياسية والدينية.. الخ. ذلك نتيجة الاختلالات والاعتلالات والأزمات.. التي أصابت الفكر والواقع معا.. وقد ترتب عن هذه الإشكاليات المتشعبة والمركبة والمعقدة عدة ردود أفعال متعددة ومختلفة ومتنوعة بدورها تناسلت من خلال التصورات والمواقف والمذاهب والتيارات.. المختلفة التي حاول كل واحد منها البحث عن الحلول للخلاص من التخلف وللالتحاق بركب الحضارة والتقدم.. وهذا إن دل على شيء في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، إنما يدل على أن الوعي بإشكالية التخلف والأمل أو الطموح إلى النهضة والانخراط في التقدم الحاصل في الدول المتقدمة.. كان قاسما مشتركا بين جميع الأطراف المعنية تقريبا.. سواء كانت دينية أو سياسية أو ثقافية.. رأسمالية/ليبرالية أو اشتراكية/شيوعية أو ثالثية تبنت مناهج وطرق ورؤى متنوعة ومتعددة ومتباينة أو متناقضة في بعض الأحيان.. فأصبح فكرنا الإسلامي بذلك أمام دعوات: هناك من يدعو إلى العودة إلى الدين «الصحيح» وتطبيق الشريعة إذا ما أردنا الخروج من هذه الإشكالية المستعصية، وهذا نموذج إسلامي وقع فيه هو الآخر اختلاف وتنوع وتعديل وتناقض.. في الرؤى والتصورات والمناهج.. حيث تسربت إليه السياسة المهيمنة والمتحكمة في زمام الواقع الموضوعي المعاش، فارضة إيديولوجيتها ونفوذها وسلطتها.. على الكل، سواء تعلق الأمر بالنسبة للمعارضين أو المؤيدين لها. أصبحت الفئات المهمشة المسلمة، اليوم، تنطلق من اليومي المعاش المتأزم والغارق في المشاكل والهموم والمصاعب والأزمات.. يغلب عليها طابع المعيشي البرجماتي والحياتي.. أكثر من الطابع الديني أو

السياسي أو الثقافي.. بالرغم من إيمانها القوي بالدين الإسلامي.. فاختلطت الأمور لديها في ما هو سياسي وما هو ديني.. وأصبحت لقمة سهلة في أفواه الجشعين المتسلطين من كل الأصناف والأطراف.. أصبحت «مشيأة» قابلة للبيع والشراء بكل بساطة من طرف المحتكرين الرأسماليين والسماسرة الخائنين.. وتحولت من واقع العلم والفكر والقيم والأخلاق والكرامة.. إلى الفقر والأمية والجهل والفساد والانخراط في اللعبة الخبيثة التي أنشأتها السياسة الهدامة والمعتلة.. أي تحولت من المقدس إلى المدنس. وهذه الإشكالية قد عقدت الحياة الفكرية وأزمتها، لا بالنسبة لهذه الفئات المتضررة والمتأزمة والمهمشة والمظلومة.. فقط، لكنها أصابت الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر برمته وأصبحت معاناة الفكر أو أزمته جزءا لا يتجزأ من منظومة التخلف الذي تعاني منه كثير من المجتمعات العربية والإسلامية في عصرنا المعاصر. وهكذا أصبحنا كذلك أمام «شعارات» تطبيق الشريعة الإسلامية، كحل لهذه المعضلة الشائكة من غير أن نعير الاهتمام إلى السموم التي نفثتها السياسة الخبيثة والفاسدة والمناوئة للدين وللمؤمنين به.. هذه السموم أو الفيروسات التي حملتها مجموعة من التجار بالدين.. من عبيد أسياد السياسة الخبيثة والمنحطة.. المخربة والمدمرة.. وهذه الحقيقة تجسدت في كثير من مؤسسات الدول العربية والإسلامية في المجالات السياسية كالحكومات والانتخابات والنقابات والأحزاب.. وفي المجالات الدينية والثقافية.. كالمساجد والجمعيات.. الخ.

هكذا أصبحنا نتحدث عن الفكر النفعي المستفيد والمستفاد من تحسين الوضعية بتولي المناصب والحصول على المال والسلطة والنفوذ.. وأصبح الفكر والعلم والثقافة تستخدم كوسائل أو أدوات سلطوية من أجل المصلحة الشخصية والتضحية بالمصلحة العامة.. من أجل إخضاع الشعوب لإرادة حكامها الذين يفرضون سياستهم وإيديولوجياتهم وتصوراتهم الفكرية والثقافية والقيمية والأخلاقية. وقد

ترتب عن هذا الواقع المعتل والمختل والمتخلف.. اضطراب واعتلال واختلال في الفكر وفي الثقافة.. بل وحتى في الممارسات الدينية لدى الأغلبية من شعوب المجتمعات العربية والإسلامية. أصبح الفكر هو الآخر يعيش تحت رحمة السلطة الشرسة المتسلطة والفاسدة.. التي تعمل بكل الوسائل من أجل ضرب الأخلاق والقيم والسلوكات والمعاملات.. النبيلة، لأن السياسي -في غالب الأحوال- يضحي بالمصلحة العامة من أجل المصلحة الخاصة لأنه يطمح إلى تولي مراكز السلطة والنفوذ والتحكم في الآخرين.. على العكس من المفكر أو المثقف الملتزم والنزيه.. الذي يطمح إلى نشر الوعي الصحيح وإلى المصلحة العامة أكثر من المصلحة الخاصة ومن تبني السلوك الصحيح والقيم والفضائل.. لبناء مجتمع إنساني عادل وديمقراطي مجتمع قيم الحق والقانون والمساواة والإنصاف والخير.. وليس مجتمع الظلم والفساد والعنف والتمييز العنصري والطبقي.. كما يتجلى بوضوح في واقعنا الإنساني المعاصر الذي يعيش تحت هيمنة النظام الجديد الشرس والعولمة الجشعة والسياسة الظالمة المتسلطة والقائمة على العنف والطغيان والقتل والتقتيل والتخريب والتدمير.. الخ.

هذا لا يجعلنا نتغافل أو ننسى ونتناسى أهمية دور الفكر المقاوم.. الجاد و المتلزم الذي جعل من أهدافه الأساسية النضال ومحاربة ومواجهة هذا الواقع الكوني الرهيب والعنيف والمتسلط.. الذي سرق من الإنسان النبيل والمخلص والملتزم.. أحلامه وخرب قيمه وفضائله.. وأفشل آماله.. الخ. فمتى يعود للفكر الإنساني مصداقيته ليؤدي دوره النبيل والهادف إلى إرساء قيم العدل والحق والخير والسعادة والحرية والديمقراطية..!؟

إن تاريخ فكرنا الإسلامي حافل عبر مراحله بالمواقف الشريفة والواعية والملتزمة بالدفاع عن القضايا الميتافيزيقية والفيزيقية -كما قلنا- وبمناهضة كل أشكال العنف والتسلط.. حين

تقبل على إدانة أفعال وسلوكات السلطة المتسلطة.. وقد تجلى ذلك لدى الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة والمتصوفة والأدباء.. الخ. فكانت بذلك هذه المواقف الفكرية تدافع عن المظلومين وعن الاختلالات والاعتلالات والانحرافات.. الممارسة من طرف المنحرفين والمستبدين المتسلطين.. سواء كانوا من طرف رجال السلطة أو من طرف رجال الفكر والدين.. الخ. بهدف ضرورة إصلاح الواقع الموضوعي المتأزم والمتشرذم.. ونهج سياسة عادلة وديمقراطية في مجالات التسيير والتدبير والقيادة والحكم.. للحفاظ على الأمن الداخلي والخارجي وحياة الناس والشعوب. وهذه الأشياء وغيرها لا تتناقض مع ما جاء به الإسلام بل تتماشى معه ومع مبادئه ودعوته وأبعاده وأهدافه..

ضرورة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تتطلب منا، بادئ ذي بدء الوعي العلمي الناضج بخطورة إشكالية التخلف الذي أصبح يطوقنا من كل الجوانب. ذلك لأن الفكر هو جزء لا يتجزأ من واقع عام معاش في إطار واقع تاريخي موضوعي وحقيقي ينبغي الوعي به كذلك بعمق إذا ما أردنا تغيير واقع التخلف بواقع النهضة والتقدم.. واقع الظلم والاستبداد والاستغلال.. بواقع العدل والديمقراطية والحق والإنصاف.. واقع خلل الفكر السياسي المهيمن والسائد المتحكم.. بواقع الفكر الحر الديمقراطي، الهادف إلى التغيير والتطوير والبناء والتجديد على جميع المستويات وفي جميع المجالات.. واقع الإيمان بالهزيمة والاستسلام.. بواقع الإيمان بالعمل وبالنجاح.. الخ.

وإذن هل نتحلى بالوعي الناضج والهادف وبجرأة نقد الذات والواقع والفكر وبالمناهج العلمية.. لتطوير وبناء.. الحاضر والمستقبل أم نترك الأوضاع كما هي عليه الآن لنزداد أزمات ولنغرق في التخلف أكثر !؟ وهل بإمكان الوعي والإرادة والعمل.. السير في طريق تحقيق هذه الأهداف وغيرها !؟ أم نتجه بفكرنا الإسلامي إلى اتجاهات أخرى، مثلما أصبح شائعا ومنتشرا في واقعنا

وفكرنا العربيين الإسلاميين في كثير من الدول العربية والإسلامية ألا وهو الفكر/ الاتجاه الصوفي!؟ هل المشاكل المستعصية والإشكالات المتداخلة والمعقدة.. التي تعاني منها مجتمعاتنا وشعوبنا.. العربية والإسلامية تجد حلولها المتأزمة والمتنوعة والمتعددة.. في علم التصوف وحده كما يدعي المؤمنون المعتقدون والمتشبثون.. بهذا العلم؟ هل ما عجزت عنه كثير من السياسات العربية الإسلامية، الفاشلة والمستسلمة والتابعة.. والتيارات الفكرية والحزبية والنقابية.. يستطيع علم التصوف، مثلا، في فكرنا الإسلامي، وحده أن يجد له حلولا سحرية جاهزة؟ ما هي الحقائق الموضوعية والفعلية التي أدت بالإنسان وفي مقدمته الإنسان المسلم إلى الحيرة والقلق والعقد النفسية والفاقة المادية..!؟ هل انحطاط الأخلاق وأزمة القيم.. الروحية وحدها أم هناك عوامل وأسباب أخرى متداخلة ومتشابكة ومتفاعلة في إطار نسق كلي هي التي فعلت فعلها حتى أصبح الإنسان على العموم والمسلم على الخصوص يعاني من الأزمات والاختلالات والاعتلالات.. المتعددة والمختلفة؟ كيف نفسر الوضعية المتردية المادية والنفسية.. لمجموعة من المؤمنين المخلصين والصادقين مع الله تعالى!؟

إشكالية التصوف في الفكر الإسلامي

لقراءة هذه الإشكالية بتأمل وتمحص وتفحص.. نرى من الضروري الاستشهاد ببعض الأقوال التي قيلت في هذا السياق في عصرنا المعاصر، والتي تدخل في إطار إشكاليتنا حول: نحن والفكر الإسلامي الآن؟! حيث جاء في كتاب شرفات. عدد: 27. «التصوف السني في تاريخ المغرب»[1] لمجموعة من الباحثين. منشورات الزمن. السنة 2010م. النجاح الجديدة الدار البيضاء. ص8. تقديم د. إبراهيم القادري بوتشيش: «لا يخفى على كل عاقل أن التصوف أضحى اليوم – في خضم النقاشات الفكرية الجارية– أداة ضرورية لتحقيق التوازن والانسجام مع فطرية الوجود، وتلمس الحلول للمشاكل المستعصية التي يجثم تحت كابوسها عدد ممن وقعوا في شراك الحيرة والقلق والهوس النفسي، فأضحوا عاجزين عن إدراك ماهية وجودهم وغائية حياتهم» ويضيف قائلا في ص12: «ولعل ما يستخلص من حصاد المقالات الواردة في هذا الكتاب أن التصوف السني المعتمد على منهج الوسطية لا يعتبر حدثا ثقافيا – اجتماعيا جرى في الماضي وانتهى دوره، بل يمتلك حمولة تراثية من العيار الثقيل، يمكن توظيفها اليوم لتجديد المنظومة الصوفية برمتها، بهدف تأسيس «تصوف النهوض» القائم على الصفاء الروحي والقيم الأخلاقية، تحت إشراف وقيادة نخبة عالمة مسؤولة،...»، ويضيف قائلا في ص17 «... ولكن نكتفي بالقول في هذا المقام إن التصوف تجربة روحية ذوقية سامية، ومراقبة سرمدية للنفس والجوارح وتربية سلوكية وأخلاقية تسمح للإنسان بمعرفة النفس وضبطها والتفكر فيها، وكلما ابتعد سالك الطريق الصوفي عن شهوات النفس، ابتعد عن الحجب الوهمية الحاجبة عن الخالق سبحانه وتعالى، واقترب من الحق الذي يتلألأ نوره في قلبه، ...».

إن القراءة المتأملة والمتأنية والمتعمقة لهذه الأقوال الصوفية ليست بجديدة على الدارسين والمهتمين والباحثين.. في مجال التصوف بصفة عامة والتصوف الإسلامي بصفة خاصة، الذي يهمنا بالدرجة الأولى في هذه القراءة حيث تصب في نفس المنظومة المرجعية الصوفية الإسلامية والسنية على الخصوص وتسير في نفس الطريق الذي سار فيه المتصوفة بالرغم من بعض الاختلافات القائمة هنا وهناك لدى الفرق أو التيارات الصوفية الإسلامية – كما سنرى– ، كما تهدف إلى نفس الأبعاد والأهداف والغايات تقريبا. لكن الشيء الذي أثار اهتمامنا في هذه الأقوال، هو راهنيتها ودخولها في المناقشات أو«النقاشات الفكرية الجارية» الآن حول إشكالية «التخلف» الذي تعاني منه الأغلبية من سكان العالم وفي مقدمتها سكان المجتمعات العربية والإسلامية.. ثم الادعاء بأن التصوف الذي تدافع عنه هذه الأقوال التي نصبت نفسها «كنخبة عالمة ومسؤولة» النهوض بهذه المجتمعات وإخراجها من هذه الأزمات المتنوعة والمتعددة و«تجديد المنظومة الصوفية برمتها» وعلاج أو وجود حلول لكل الأزمات التي يعاني منها الإنسان جراء ما هو مادي فاسد وناقص وزائل.. وذلك بالاعتماد «على الصفاء الروحي والقيم الأخلاقية» وعلى «النور القلبي» و«معرفة النفس وضبطها..».
أليست هذه الأقوال وكثير من المواضيع التي تطرقت إليها ذات علاقة بالإنسان وبالواقع الموضوعي المتأزم المعيش الذي يعاني منه الإنسان في هذه الحياة؟ ثم أليست هذه الأقوال ذات علاقة بمجموعة من العلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة..!؟ هل تَمَّ إقصاء كل «العلوم» في معالجة هذه الإشكالية الإنسانية المتأزمة، حين حصرتها هذه الأقوال في مشروع «النخبة العالمة والمسؤولة» من المتصوفة التي تدافع عنهم هذه الأقوال؟ أليست هذه النظرة أكثر مثالية من المثالية نفسها !؟ ألم نجد في مصادرنا الإسلامية، وفي مقدمتها: القرآن الكريم والسنة الشريفة أكثر ارتباطا بواقع الإنسان بصفة عامة والإنسان المسلم بصفة خاصة!؟

ألم يهتم الإسلام كدين سماوي سامي بحياة الناس وبمشاكلهم وعلاقاتهم.. الروحية والمادية!؟ وهل الإنسان يتكون أو يتشكل مماهو روحي فقط.. أم أن الله تعالى خلقه وشكله.. من روح وجسم!؟ إلى متى سيبقى فكرنا الإسلامي يبتعد عن الواقع الموضوعي المعاش وينخرط في قضايا.. ذات طابع تجريدي ومثالي فقط، بالرغم من أن ديننا يحث على الحياة والرغبات والملذات.. المادية، شرط أن تبقى في إطار المنظومة المرجعية الإسلامية وفي الإطار الذي يشكل وحدة المجتمعات العربية والإسلامية.. ألا وهو الإسلام!؟ وهل «النخبة» من الصوفية ليسوا بشرا قد يخطئون وقد يصيبون..!؟

وإذا حاولنا قدر الإمكان، قراءة التصوف في فكرنا الإسلامي كرؤية وكمنهج.. يمكن القول بأنه عولج من طرف فرق أو تيارات.. متعددة ومختلفة تتقارب وتتشابه.. تارة، وتتباعد وتختلف أو تتناقض تارة أخرى.. حيث تتفق كثير من الأبحاث والدراسات.. المهتمة بعلم التصوف على العموم والتصوف الإسلامي على الخصوص والذي نال اهتمامنا، في هذه القراءة المختزلة.. على أنه سلوك يتجنب الشهوات والملذات.. بهدف طهارة الجسم وصفاء النفس.. ما يؤدي بصاحبه/ مريده أن يحس/ يشعر بالفرح والسعادة. وهو أيضا عمل وتأمل: (وذلك من خلال قيام المتصوف على المجاهدة والمجالدة والصبر والصيام في النهار والعبادة في الليل والتضحية بالنفس وبالمال وبالدنيا.. في سبيل طاعة الله. وتأمل يفضل العزلة/ الخلوة والوحدة بعيدا عن الناس وعن انشغالات الدنيا.. يتدبر في آيات الله وأسرار الكون. ولا يهتم بالعالم المادي/ الظاهر بقدر ما يهتم وينشغل بالعالم الروحي/ الباطني. كما أنه فقد للعاجل ووجود للآجل، فقد للفاني ووجود للباقي، فقد للعبد ووجود للرب) كما أن هدف أو قصد المتصوف وغايته هو أن يصبح أهلا للتجلي، أي من بين المتصوفة الذين يعملون على الرقي وتطهير النفس حتى يحسوا بالله في قرارة أنفسهم وذلك بالتقرب منه تعالى.

وتجدر الإشارة وكما هو معروف في تاريخ فكرنا الإسلامي على العموم، وتاريخ الفكر الصوفي على الخصوص، بأن الاهتمامات والدراسات الصوفية الإسلامية نشأت وتكونت وتطورت بالتدريج من خلال مراحل مختلفة كالتالي: - أول صورة بدأ بها التصوف الإسلامي كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين والدارسين.. هي الزهد والنسك وعدم الاكتراث بالحياة الدنيا في سبيل الآخرة، وذلك بواسطة الطاعة والقرب من الله تعالى ومن الآخرة.. وسار متصوفو الإسلام على هذه الطريقة ما يربو على قرنين من الزمن ومن بينهم «الحسن البصري» وذلك في (110 هـ/728م) على رأس زهاد البصرة مثلا.

أما المرحلة الثانية فقد تميزت بالدراسة والبحث عن أسرار النفس وعن الحب والوجد، والعشق والشوق، والخوف والرجاء.. وأشياء أخرى ترتبط بالعالم الأخروي أكثر من العالم المادي، في القرن الثالث الهجري على أيدي المحاسبي (242هـ/857م) على سبيل المثال لا الحصر. وقد ظهرت نظرية (الاتحاد) التي تعد قمة التصوف الإسلامي وغاية الوصول إلى الله كما قال بذلك مجموعة من الباحثين والدارسين المهتمين بفكرنا الإسلامي وبالتصوف الإسلامي على الخصوص، وتجسد هذه النظرية الصوفية الاتحادية عند كل من الحلاج والجنيد الذي ذهب إلى أن المتصوف قد يصل إلى درجة يتحد فيها بخالقه، وتتلاشى ذاته/ شخصيته في الذات الإلهية، فيصعد إلى عالم النور، وتتكشف أمامه الحقيقة، حقيقة الغيب، ويخيل إلى جلسائه أنه حاضر وغائب، وأنه قريب وبعيد. وهنا يمتزج التصوف الديني بما هو خرافي وأسطوري، أكثر مما هو عقلي ومنطقي وواقعي.. كما غالى الحلاج حين زعم أن الولي قد يصبح الدليل الحي على الله، حيث قال: «أنا الحق». مما جلب عليه مجموعة من الشبهات والمتاعب والانتقادات العنيفة.

وفي المرحلة الثالثة ظهر التصوف الشبه فلسفي مع السهرودي المقتول سنة (586هـ/1191م) ومحي الدين ابن عربي (637هـ/1240م) القائل بنظرية وحدة الوجود، وابن السبعين (668هـ/1270م) القائل بالوحدة المطلقة.. الخ.

وفي هذه المرحلة من تاريخ فكرنا الإسلامي اختلط التصوف بالفلسفة وهذا ما أدى إلى ظهور التصوف الفلسفي مع الفلاسفة المسلمين، في القرنين السادس والسابع الهجريين. ويذهب كثير من الباحثين والدارسين إلى أن ابن عربي كان يتردد بين فكرتين: فكرة إله وحدة الوجود اللانهائي المطلق وفكرة إله الكتاب والسنة، والذي عني الأشاعرة بشرح صفاته وتحديدها حيث استنكر أبو حسن الأشعري ما ذهب إليه بعض النساك من حلول الله في الأجسام، وبعض المتصوفة من القول بوحدة الوجود.. هذه الأفكار والتصورات الصوفية لم ترض عامة المؤمنين، سيما الذين يجدون صعوبة في فهم ومعرفة واستيعاب وتأويل لغة التصوف. وهكذا يصبح من الصعب إخضاع لغة العامة ولغة المنطق والعقل.. إلى لغة الوجدان والقلب. والعكس صحيح..؟!. من هنا أيضا يصبح من الصعب إقصاء طرف فكري من طرف فكري آخر.. بكل بساطة؟! بل ما أحسن الأخذ بلغة الحوار والتسامح والجدل بالتي هي أحسن كما يؤمن الدين الإسلامي بذلك. فالحقيقة أو المعرفة ليست حكرا على طرف دون الطرف الآخر.. الخ. إن الدين دين واحد لكل الناس، أما الفكر فهو فكر إنساني مختلف ومتنوع ومتعدد.. قابل للتطور والتغير والتجديد.. في كل زمان وفي كل مكان، كما يؤكد الواقع الموضوعي المعاش هذه الحقيقة المؤكدة.

أمام هذه الإشكالية المتشعبة والمتداخلة استخدم الفلاسفة المسلمون العقل من أجل الفصل بين الشريعة والحكمة.. بين النقل والعقل أي بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية قصد تحقيق «الاتصال» بينهما دون الإخلال أو إقصاء أحدهما على حساب

الآخر، وقد عبر عن ذلك الفيلسوف المسلم والمؤمن ابن رشد «وإنا معشر المسلمين نعلم على القطع بأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» و«الحكمة والشريعة أختان رضيعتان»، مستندا في ذلك على العقل والمنطق والتسامح.. الخ. أما الساسة فقد اعتمدوا على السلطة والنفوذ والتحكم.. لإخضاع الكل لسياستهم وإيديولوجيتهم.. بالقوة والعنف وتحت غطاء التدين كما يتصورونه ويؤولونه ويستخدمونه.. حسب أهوائهم ورغباتهم ومصالحهم وأهدافهم.. مبررين ذلك، باستقطاب أو جر مجموعة من المفكرين في مقدمتهم رجال الدين.. لتحقيق أغراضهم بكل الطرق، دون أن يجدوا أية معارضة من طرف الذين انخرطوا في اللعبة المحبوكة.. بطريقة واعية وهادفة..؟!. وهكذا – وكما قلنا– أصبحت الحقيقة هي السلطة، وهذه الأخيرة هي السياسة، والسياسة هي المهيمنة والنفوذ والسلطة والمصلحة الخاصة.. وإن اقتضى الأمر، نهج سلوك القمع والظلم والتسلط بكل أشكاله وأنواعه..؟!. هكذا أصبح الفكر هو الآخر خاضعا للسياسة المهيمنة والمفروضة والمتسلطة.. الخ.

إن الإسلام/ الدين الإسلامي ليس أداة أو وسيلة أو مطية.. يلتجئ إليه الإنسان كيفما كان هذا الإنسان من أجل تحقيق أهدافه وأغراضه الشخصية.. بل هو نموذج سامي وهادف وملتزم وحق.. لكل الناس. حق تتحقق به العدالة والمساواة والحرية والإخاء والتسامح والاعتراف بالآخر، وليس العكس.

لقد جاء في نفس المرجع «شرفات» السابق الذكر، ص65 «التصوف السني بالمغرب مقدما في الفهم والتأصيل» د. محمد البركة «ثانيا: شذرات في التعريف:

يبدو أن التصوف السني الأخلاقي الذي سلكه المغاربة منذ زمن بعيد، وعرف اكتساحا غالبا في ربوع المغرب الأقصى، هو اتجاه زهدي عملي وجداني، بعيدا كل البعد عن المؤثرات الفلسفية الكلامية، إذ أن أصحابه لم ينشغلوا كثيرا بالقضايا النظرية، بل

اعتمدوا كل أنواع المجاهدات وآداب السلوك الموجه بالفقه والحديث فكانت مقاماتهم إيمانية إحسانية، تأخذ مقاماتها العلوية من صيغ المبالغة التعبدية الإيمانية التي تعلي بصاحبها إلى مرتبة الكرامات وخرق العادات، حتى استقر عندهم القول إن ما جاز أن يكون مقدورا لله تعالى، جاز وقوعه كرامة لأوليائه». ويضيف قائلا في ص97: «فإن كان الفكر الإسلامي المغربي تميز لكونه «يولي كبير الأهمية للالتزام الخلقي والتطبيق العملي، ويحرص.. على الاقتصاد في الاعتقاد ونهج مسلك يهدف إلى تنزيل العلم على مجاري العادات، ويقصد دوما التفكير في إطار الجماعة بما يحفظ وحدتها ويقيم مسلكها عند الضرورة»، فإن ذلك إلى حجم التأثير الذي ألحقته خصوصيات التصوف المغربي على هذا الفكر الذي يقر بأن الدين منبع ثوابت الهوية المغربية».

كما نلاحظ من خلال الأقوال السابقة وغيرها، أن التصوف المغربي جزء لا يتجزأ من الفكر الإسلامي على العموم والفكر الصوفي الإسلامي على الخصوص، وإن كان يتميز في بعض الأحيان ببعض المميزات والخصوصيات.. التي فرضتها المنظومة المرجعية المغربية.. لكن الباحث المهتم والمفكر المتعمق والمتأمل.. يجد نفسه أمام إشكالية فكرية متشعبة نختزلها في طرح بعض الأسئلة: هل يمكن فعلا الحديث عن ثقافة الوسطية في الفكر الصوفي، كما يدعو إليها الإسلام والفكر الإسلامي، حين ننزل إلى الواقع الموضوعي المعيش والمعاش!؟ ولماذا اللجوء إلى الزهد العملي الوجداني والابتعاد عن المؤثرات الفلسفية الكلامية، بالرغم من أن الحياة تستدعي الاهتمام كذلك بالماديات «الشرعية» والإسلام يدعو إلى استخدام العقل/ الفلسفة.. كما تجسد ذلك بشكل واضح في فكرنا الإسلامي على العموم والفلسفة الإسلامية على الخصوص، سيما أن المغرب عرف مجموعة من الفلاسفة والعلماء والمفكرين.. مثل ابن رشد وابن خلدون.. الخ!؟ أليس العقل ملكة موهوبة من الله

تعالى يستغل ويستخدم ويستعمل.. في القضايا الميتافيزيقية والقضايا الفيزيقية الإنسانية والاجتماعية والفكرية والثقافية والأخلاقية وكذلك السياسية والاقتصادية.. التي أصبحت من أهم المقاييس الموضوعية المعاشة.. في تحديد إشكالية التخلف وإشكالية التقدم.. والتي أصبحت تشكل المصدر الأساسي لأزمة الإنسان (بما فيه الإنسان المؤمن) والمجتمعات والدول..!؟ وهل أزمة الأخلاق والقيم.. ذات طبيعة دينية فقط، أم هي ذات طبائع وعوامل وأسباب ومصادر.. متعددة ومختلفة ومتنوعة..!؟ ما القول في الانحراف الذي أصبح يعاني منه التصوف نفسه؟

إن إصلاح المجتمعات العربية والإسلامية وتطوير وإنضاج الفكر الإسلامي في عصرنا المعاصر، يبدأ بتكوين الإنسان المسلم وبتوعيته وتربيته.. لأنه أصبح يعاني من الفساد والظلم والتسلط والتخلف بكل أنماطه على المستويين: الفكري/الوعيي والواقعي/ الموضوعي المعاش، من غير نسيان الجانب الروحي الذي يعتبر من أهم العناصر المكونة لحياة المسلم. وهذا ما يبرر العلاقة بين الجسد والروح، الفكر والواقع، العقل والنقل، الحياة المادية والحياة المثالية.. الخ. فلما انتشر الفساد وحل التخلف وطغى العنف على حياة المسلمين وعلى واقعهم في عصور الانحطاط فإن هذه الإشكالية المتشعبة والمعقدة.. قد أثرت على القيم والأخلاق وعلى سلوك وعلاقات ومعاملات.. المسلمين، مما شكل خطرا حتى على الممارسات الدينية والفكرية والسياسية.. الخ. فما أحوجنا إلى قراءة السائد الاجتماعي والهامش الإنساني.. بمنهج علمي موضوعي.. هادف وملتزم بتحقيق الحق والعدالة والمساواة والحرية.. الخ. وهذا ما جاء به الدين الإسلامي الحنيف وما تدعو إليه الفلسفة الإنسانية الملتزمة والعلم الهادف إلى تحرير الإنسان وإسعاده، بعيدا عن المناورات الفكرية والسياسية الانتهازية وعن الشعارات والإيديولوجيات والديماغوجيات.. الواهمة والواهية والزائفة والمحرفة.. الخ.

وهكذا -كما قلنا في كتابنا: إشكالية الوحدة والانقسام في الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي.. بين الدين والسياسة.. ص 43- وهكذا إذا ما حاولنا أن نقرأ بتأن وتبصر وتعمق إشكالية الاتجاه السلفي وهو يستقرئ الواقع الموضوعي من منظور إسلامي جديد يتسع أكثر لما جاء في الفكر الأوروبي الحديث، وذلك من خلال تضمين الإسلام التصورات والمفاهيم والأفكار والنظم الغربية.. التي ساهمت في التطور والتحول والتقدم والازدهار في العصر الحديث؟ أليس بإمكاننا استنباط كل ذلك من ديننا ومن واقعنا، فنحقق الأبعاد والأهداف المتوخاة تحقيقها، مثلما هو الأمر مثلا، في الوحدة والنهضة والتقدم.. والتحرر من التخلف.. وذلك بإقامة تنظيمات ونظريات وتيارات.. فكرية وثقافية واجتماعية وسياسية..!؟ وهنا يصبح الرجوع، في اعتقاد الاتجاه السلفي إلى «السلف الصالح» أمرا ضروريا لا غنى عنه في تحقيق هذه الأبعاد والأهداف والآمال والأحلام..!؟

في حين ذهب الاتجاه العربي الإسلامي الليبرالي في إطار هذه الإشكالية.. إلى «تمرير» ما أنتجه الغرب وما أبدعه من أفكار ونظم ونظريات ومذاهب فكرية وفلسفية وعملية وسياسية.. وذلك من أجل الخروج والتحرر من التخلف والدخول إلى عالم التقدم.. الخ.

كما يدخل في إطار هذه الإشكالية كل من الاتجاهين: الماركسي والشيوعي العربيين (بما في ذلك الوضعيين والبنيويين.. العرب والمسلمين) وإن بنظرة تختلف عن نظرة الاتجاهات الغربية.. وذلك من خلال انطلاق التيارات العربية السالفة الذكر، من الواقع الغربي.. وكأن المجتمعات العربية الإسلامية جزء لا يتجزأ من الغرب ومن مشاكله وتصوراته..؟!

في حين آخر، ذهبت التيارات أو الحركات.. الإسلامية الصوفية من أفكار ورؤى ووجهات نظر.. مختلفة ومتباينة.. في حل إشكالية الفكر والواقع العربي الإسلامي من منظورها الخاص.. كما

رأينا.. بالإضافة إلى التيارات الفكرية والإبداعية العربية والإسلامية الأخرى.

وإذن، هل نحن أمام معايير وأفكار وتصورات ورؤى وطرق.. علمية واقعية موضوعية.. منبثقة من الواقع الموضوعي المعيش الفعلي.. أم أمام سياسات داخلية وخارجية.. منتقاة من هنا وهناك.. في واقعنا العربي الإسلامي المؤزم والمقسم..!؟

لماذا أصبحنا لا نبدع ولا نعمل ولا نفكر.. في واقعنا، ونقتصر على التغني والانبهار والافتخار.. بما أبدعه الآخرون، سواء تعلق الأمر بالماضي أو بالحاضر.. فتصبح عملية التبعية هي أسهل الطرق التي تؤدي إلى «الحل» لإشكالية الحاضر المؤزم.. في واقع بلدان دول العالم العربي الإسلامي!؟ لماذا لم ننهض ونتقدم ونتحرر بالرغم من الدعوات المتعددة والمختلفة إلى الأخذ بما أبدعه الآخر القريب أو البعيد؟ كيف نقارب بين ما هو ديني، وفكري وسياسي؟

لقد جاء في «التصوف السني في تاريخ المغرب» منشورات الزمن، شرفات، الكتاب 27، ص16 على لسان د. القادري بوتشيش: «أرض المغرب تنبت الأولياء كما تنبت الأرض الكلأ» وأنه إذا «كان الشرق بلد الأنبياء فإن المغرب بلد الأولياء».

لقد أراد صاحب هذه الأقوال القادري بوتشيش أن يقدم للقارئ الصورة الرمزية لطريق الأولياء/ المتصوفة الذين يسلكون طريقا مختلفا للطريق الذي يسلكه الآخرون وفي مقدمتهم الفلاسفة.. في معرفة الحق تعالى.. وهو طريق إلهي مقدس.. ومع ذلك فهو حينما يتحدث عن التصوف وعن الفلسفة مثلا، فهو يتحدث بطريقة عقلانية وواقعية ويصدر أحكاما على الفكر الإسلامي وعلى التصوف على الخصوص بالعقل. وهذا الموقف يذكرنا في موقف أبي حامد الغزالي، حين انتقد الفلسفة والفلاسفة؟!

أما حين قارن بين المغرب والشرق.. بين الأولياء والأنبياء.. فهذا في اعتقادنا كلام في منتهى الأهمية.. لأنه يحيلنا على أنواع من الفكر والمنظومات المرجعية التي يستقي منها هذا الفكر أو ذاك.. وعلى الذين يتكلفون بتبليغ هذا الفكر ونشره والطرق أو الأدوات التي تتم بها هذه العملية. لكن ما غاب في هذا الكلام وهو الأساس كذلك في اعتقادنا: أن الفكر الديني الذي تبناه وسار عليه الأنبياء بقي ثابتا وخالدا على أصله وطبيعته.. لم يخضع للأهواء والرغبات والولاءات للسلطة المهيمنة والمحتضنة.. لأن مصدره إلهي. أما الفكر الذي تبناه كثير من الأولياء (التصوف).. فقد تأثر تأثيرا بليغا بموت الأولياء الأوفياء والصادقين.. وتعرض لتأويلات إنسانية وسقط في لعبة السياسة والإيديولوجيا التي مصدرها الإنسان صاحب السلطة والهيمنة والاحتواء.. صاحب الأبعاد والأهداف والغايات الذاتية والمنفعية.. وهكذا انحرف كثير من الشيوخ والدعاة والمريدين والفقهاء.. استجابة لنداء رغبة وسعادة.. الأرض، والتضحية بنداء السماء لإسعاد «النخبة» وإفقار وظلم وطمس وعي العامة.

على أي حال، إن الدين الإسلامي دين وحدة وتوحيد وليس دين طبقية أو انقسام.. دين الجماعة الموحدة والمختلفة وليس دين الفرد أو النخبة المتميزة.. إنه دين الإنسانية جمعاء كما قال بذلك كثير من شيوخ التصوف.. وليس دين فرد واحد أو فئة معينة..؟!

ومن جهة أخرى، إذا كان المغرب يعرف ببلد «الأولياء» كما رأينا، فإن إشكالية التصوف على العموم والتصوف المغربي على الخصوص، لا يمكن فصلها هي الأخرى عن الواقع المعاش المتشابك والمتشعب الأبعاد والأهداف والأطراف.. لا يمكن فصله عن الإيديولوجيات السائدة وعن سلطة السياسة المتحكمة في الشأن العام والقابضة بزمام الأمور.. وعن المؤيدين والمعارضين في هذا الواقع الموضوعي المتحرك. فالتصوف والفرق والطرق والتيارات.. الصوفية في المغرب ظلت حاضرة بإيجابياتها وبسلبياتها، وبالرغم

من انحراف الكثير منها، التي اتجهت نحو الطقوسية والخرافة والأسطورة.. وكذلك نحو النفعية والانتهازية والسياسة والإيديولوجيا.. في حين ظلت القلة القليلة حتى في عصرنا تنتقد وتفضح وتتساءل وتجاهد وتقاوم.. بالرغم من محاصرتها ومقاومتها بشتى الطرق والوسائل..؟!

وهكذا، كذلك، لا يمكن فصل إشكالية التصوف عن المسار التاريخي والتحولات والتطورات.. التي حصلت وتحصل هنا وهناك.. فمن تصوف الزوايا والمواسيم والطرق الطقوسية.. الحركية والفرجوية.. إلى الفنون الموسيقية والمهرجانات الموسيقية الروحية الصوفية والتراثية والحديثة والمعاصرة..؟!

إن فكرنا الإسلامي سواء في القديم أو في الآن، لا يمكن اختزاله في المواضيع أو المحاور التي تطرقنا إليها فقط، والتي تعتبر جزءا من كل، وإنما كذلك في مواضيع وإشكالات وقضايا فكرية واجتماعية وعلمية وسياسية وتاريخية وفنية ودينية.. أخرى لأن ثراء فكرنا يكمن في ثراء مصادرنا وعقولنا وإبداعاتنا وإنتاجاتنا.. التراثية والثقافية.. القديمة والحديثة والمعاصرة والمستقبلية. والوقت لا يسمح لنا من أجل التطرق إلى كل ما أنتجه فكرنا على جميع المستويات وفي جميع المجالات، ومن أجل ذلك نحث على العمل والبحث والدراسة والإبداع.. من أجل التعاون والتكامل.. في هذا المجال الخصب..؟! ومتى ستنتهي لعبة السياسة المهيمنة والانفرادية.. لتتيح المجال للفكر الحر الاشتغال في حرية وديمقراطية.. ولتحقيق القيم الإنسانية السامية والمساواة والحق والحقوق.. اعتمادا على منطق قوة القانون، وليس قانون القوة الشرس والمفترس..؟!

الفصل الثالث. تأملات في دلالة «البركة» بين الثقافة الشعبية والفلسفة

وإن كانت هناك صعوبة تواجهنا في إعطاء مفهوم «البركة» تعريفا شاملا ومانعا ودقيقا، فإن اللجوء إلى النسبية في معالجة القضايا الفكرية والثقافية والسياسية والفلسفية والعلمية والدينية.. يقربنا إلى أهمية المفاهيم ودلالتها ووظائفها في الواقع الموضوعي المعاش. وهكذا تصبح دلالة «البركة» كما هي متداولة بين الناس، وكما يتصورونها في حياتهم وفي عقولهم.. تعني القوة الخفية غير المرئية للجميع، لأنها من ملكية واختصاص الخاصة المتميزين عن العامة.. إنهم أولياء الله في (التصور الصوفي) وفي التصور الشعبي وفي الثقافة الشعبية، نظرا لأدائها أدوارا متعددة ومتنوعة ومختلفة، وتحقيقها مجموعة من الأهداف الإيجابية للذين يلتجئون ويحتمون بهؤلاء الأولياء الصالحين قصد علاج مجموعة من الأمراض النفسية والاجتماعية والاقتصادية.. الخ. دون تدخل العقل والمنطق في العمل على فهمها وتحليلها ومعرفتها ومناقشتها ونقدها.. إنها طاعة عمياء وخير وفير وإيمان لا يرتابه شك، لدى المقتنع بها في كل الحالات والأحوال وفي كل الأزمنة والأمكنة. وبالتالي تصبح «البركة» في الثقافة الشعبية مفهوما مقدسا وخيرا أسمى لارتباطها بأولياء الله الصالحين أحياء وأمواتا، لأن باستطاعتهم في المخيال الشعبي أن يعالجوا الأمراض الخطيرة وأن يحلوا المشاكل العويصة وأن يحولوا الأغنياء إلى فقراء، والفقراء إلى أغنياء.. أن «يميتوا» وأن «يحيوا» وأن يحققوا «المعجزات» التي يعجز العقل استيعابها وفهمها ومعرفتها وتحقيقها الخ.

كما نجد هذا المصطلح/«البركة» لدى رجال الدين والمتصوفة.. سلاحا يواجهون به خصومهم، وكذلك لاستقطاب

أتباعهم وخدامهم، بالرغم ما يكتنفه من صعوبات متشعبة على مستوى مطابقته مع ما هو واقعي وحقيقي.. عقلي ومنطقي، في الواقع الموضوعي المعاش، حين نخضعه للملاحظة العينية وللتجربة العلمية الموضوعية أو للبرهان العقلي والمنطقي. وهكذا يكون من المفروض في مفهوم «البركة» أو مفهوم «الكرامة» مثلا، هو القناعة الجاهزة المتجسدة في «النية» المطلقة والثقة الكاملة والتامة، قبل كل شيء، والإقبال على أخذ الأشياء/ البركات مثلا، بلا كيف!؟ بلا، كما نسمعها أو نشاهدها أو نعيشها !؟

هكذا تضعنا الثقافة العربية الشعبية والثقافة المغربية الشعبية على الخصوص، أمام تفسير خرافي/ أسطوري وسحري.. عاجز ومشلول حين نريد فهم ومعرفة التقدم الغربي المادي والحضاري والثقافي والعلمي.. فتصف الغرب بالمنحط قيميا وأخلاقيا وروحيا/ دينيا.. واليهود بالدهاة والمتفوقين في مجال السحر.. والعرب والمسلمين بالمتخاذلين وغير الملتزمين بدينهم وبالمتخلفين.. دون معرفة الأسباب والمسببات الحقيقية المؤدية إلى هذا الواقع أو ذاك. إنها ثقافة التبرير المجاني السهل في إصدار الأحكام الجاهزة.. والتخلف القدحي والسطحي.. المهتم بالقشور وليس بالمضمون، والمغيب لحقيقة جواهر الأشياء.. إنها ثقافة العجز والأحكام الضيقة الجاهزة.. والخرافة والأسطورة.. بدل العقل والعلم والمنطق والواقع الموضوعي الفاضح والدين الصحيح.

في حقيقة الواقع، إن هذه الإشكالية المتشعبة التي نتحدث عنها هي إشكالية معقدة ومتشعبة ومتأزمة.. راسخة ومعشعشة في عمق الثقافة الشعبية المتجسدة لدى العامة أو الأغلبية الساحقة من سكان مجتمع من المجتمعات التي تؤمن بالفكر المتخلف مثل الفكر السحري الأسطوري.. وتتخذ الخرافة ملاذا لها في حل مشاكلها المستعصية التي هي في الحقيقة لا حل لها إلا بالعلم والعقل والمنطق والعمل.. في حالة الإمكان.

وهكذا ومن غير شك، فإن للبركة، مثلا، طقوسها القديمة والحديثة الخاصة بها في إطارها الزمكاني، وفي سياقها التاريخي، نظرا لارتباطها بمجموعة من الأبعاد والأهداف ذات الصبغة البرجماتية/ النفعية والسوسيوثقافية والسياسية/ الإيديولوجية، والنفسية والإنسانية والوعيية/ المعرفية.. الخ. وطابعها القدسي يضفي عليها طابع التعالي عن العامة وعدم قدرتها على فهمها واستيعابها ومعرفتها أو القيام بها أو بمثلها، وكذلك طابع المطلق والوفرة/ الكثرة، كي تبقى صالحة لكل الأزمنة والأمكنة.. تتكرر باستمرار متى تحققت نفس الظروف والشروط التي تدعمها، ويصبح الإيمان بوظيفتها لدى الإنسان العادي، مثل وظيفة السحر العجيبة والغريبة والتعجيزية.. حيث نجد الأغلبية الساحقة في المغرب مثلا أمام صعوبة الحياة وعدم القدرة على مواجهة مشاكل الوقت على المستوى الحياتي والمعاشي.. تفسر الأزمة تفسيرا خرافيا وعاجزا على إدراك الحقائق المؤدية إلى ذلك. هكذا تقارن بين «البركة» في المواد الغذائية بين الأمس واليوم، فترى أنه في القديم القريب كانت ملعقة واحدة من الزيت يمكنها أن تطبخ غذاء كاملا ومكتملا أي غذاء فيه مرق مزيت على العكس من اليوم، فيمكن صب كأس أو كأسين.. ومع ذلك لا يظهر الزيت في المرق كما هو الأمر في القديم، وهذا إن دل على شيء بالنسبة للثقافة الشعبية إنما يدل على «اختفاء» البركة التي ذهبت مع ذهاب أهلها/ أولياء الله الصالحين الصادقين أصحاب «النية» بالأساس من جهة، ومن جهة أخرى حلت محلها مسألة الغش/ تزييف حقيقة الأشياء وعدم تركها على طبيعتها الأصلية. فالزيت لم يكن يتعرض في الأمس القريب إلى التزييف والغش أي إلى خلطه بمواد أخرى خارجة عن طبيعته، أما اليوم فحدث ولا حرج فالربح السريع والجشع والمصلحة الخاصة وعدم الإنصات إلى الضمير.. قد حول كل ذلك الإنسان إلى نهج سلوك لا إنساني ولا أخلاقي.. الخ. وما يقال عن الزيت يقال عن كل الأشياء الأخرى سواء كانت مواد غذائية أو مشروبات أو ألبسة أو أحذية أو نباتية أو

جمادية. إن الإشكالية في عمقها هي إشكالية أزمة قيم وتربية ووعي وضمير وأخلاق.. الخ.

إن ما يسترعي الاهتمام والدهشة والتساؤل في المثال المتعلق بجودة الزيت وبطبيعته الأصلية وفعاليته ودوره في الحياة العملية اليومية المعاشية، هو أن الثقافة الشعبية البسيطة واللاواعية.. ترى أن المشكل يكمن في غياب «البركة» في عصرنا المعاصر وفقدانها.. فهو السبب في عدم الفعالية لأنها تريد للبركة أن تكون هي الحقيقة في الجودة والكثرة وفي الفعالية، لأنها حقيقة مطلقة ومقدسة ومتسامية على البشر والعلم.. الخ.

ومادامت «البركة» بهذه المعاني والوظائف والدلالات المتعددة والمختلفة والمتنوعة حسب تنوع واختلاف وتعدد المجالات والسياقات.. موضوعية معيشية واقعية وقدسية.. متعالية ومختلفة، فإنها تصبح إشكالات تشوش عقل الإنسان العاجز عن التفسير والتحليل والفهم والمعرفة.. والمقتصر على العجيب والغريب المتكرر باستمرار.. الذي يلتجئ إليه في كل لحظة لتبرير عجزه الوعيي والمعرفي غير الناضج وغير المتعمق في إدراك العلائق والحقائق العقلية والواقعية، المنطقية والموضوعية. ومن هذا المنطلق تصبح «البركة» في اعتقادنا حدثا تاريخيا حقيقيا وفعلا بشريا واقعيا ومعاشا تستمد من خلال السلوكات والعلاقات والأفعال البشرية. وهكذا تتكشف حقيقة إشكاليتها بين الوعي واللاوعي بين الثقافة الشعبية والفلسفة والعلم.

وبهذا المنطق وبهذه الرؤية المتعمقة والواعية والهادفة.. للفلسفة العملية يصبح النقد الفاضح والبناء طريقة من الطرق التي تخلط بين العجز والقدرة، بين العقل واللاعقل، بين الغش والصدق، بين الخرافة والعلم.. في حياتنا البشرية. فتتجلى الحقيقة وتتكشف حين يفتضح المستغلون الناهبون والمتسلطون ويعرف سلوك إجرامهم التحريفي والتزييفي والانتهازي.. الذي ورثوه عن النظام الرأسمالي

الاستعماري والاستغلالي وعن العولمة المتوحشة والشرسة، وهكذا يتكشف سر اللغز المكشوف والمتستر وراء مجموعة من المفاهيم والكلمات والشعارات والتصورات.. مثل «البركة» و«التجارة الحرة».. التي يتسلح بها القراصنة الانتهازيون لتوهيم الناس وتخديرهم واستغلالهم وتحريفهم عن الحقيقة الفعلية والموضوعية.. حتى يتسنى لهم نهب وغش الناس واستغلالهم وإبعادهم عن معرفة الحقيقة الموضوعية المعاشة والفعلية.

ولذا، فإن كانت «البركة» و«عدم البركة» و«النية» و«عدم النية».. ترتبط باللاوعي وبالخفاء والتخفي والتستر وعدم القدرة على الإدراك والفهم والمعرفة لما يجري في الواقع الحي المعاش، لدى العامة الساذجة فإنها قد أصبحت اليوم، سلوكا معاشا ملموسا ومشاهدا.. في الواقع الموضوعي وفي حياة الناس وفي علاقاتهم، وذلك بفضل العقل والعلم والفكر المتنور والنقد الفاضح. ومن هنا لم تعد «البركة» مثلا تقتصر فقط على «الأولياء» والأبطال الخرافيين والوهميين، وذلك من خلال الحكايات السردية العجيبة والغريبة المعتمدة على الخفاء والوهم والتوهيم، وإنما أصبحت سلوكا مفضوحا، قابلا للمشاهدة وللملاحظة والتبصر والتحليل والتفسير.. الخ.

إنها تقدم إلينا -كما قلنا- فعلا أو سلوكا بشريا هو خلاصة وعي معين وزمن محدد، يختلف وجودها وتوظيفها من الإنسان العادي البسيط العاجز أمام معرفتها وتفسيرها وتحليلها والمقتصر على اعتبارها «خارقة» و«مطلقة» و«قدسية» و«مختفية» و«إيجابية».. والإنسان العالم أو الفيلسوف الذي يضعها في إطارها العام وفي سياقها الخاص لمعرفة كيف نشأت وكيف تطور وما آلت إليه اليوم!؟ وكيف كانت توظف!؟ وكيف أصبحت توظف!؟ وما هي الطرق والرؤى المستخدمة لفهمها ومعرفتها وتفسيرها؟ إنها في الحقيقة تعبير واضح إزاء إشكالية الفكر والواقع والوعي السائد

والثقافة المنتوجة والمنتشرة في مجتمع من المجتمعات البشرية. ومن هنا تصبح «البركة» في عمقها هي الأخرى لا تخلو من سلبيات ومن قيم منحطة، مثل: المكر والخداع والاحتيال والتزوير والتحريف والاستغلال والوهم والتوهيم.. الخ.

في المجتمعات «المتخلفة» تصبح «البركة» و«الأسطورة» و«الخرافة» و«السحر» تصورات قائمة بذاتها وسلوكات وعلاقات.. تتجسد في حياة الناس، لا تختلف كثيرا في الوظائف التي نشأت من أجلها.. تتغذى وتنتشر وتفرخ.. في غياب الوعي العلمي والفكر المتنور والنقد الفاضح -كما قلنا-، لأنها من إنتاج أفراد المجتمع، ترعى مصالح الذين أنشأوها بوعي، وعن قصد.. فحبكوها ونسجوها من خلال حكايات عجيبة وغريبة وتعجيزية وتوهيمية ثم ألبسوها للناس العاديين الساذجين الذين يلتجئون إليها من أجل الاحتماء بها كلما أصابتهم مصيبة.. وعجزوا عن فهمها ومعرفتها وتفسيرها ومواجهتها أو محاربتها.. لأن المفروض فيها هي «النية» والاقتناع الأعمى بها، حتى تحافظ على نفسها ولغزها وقدسيتها وخصوصيتها. وبذلك يكون حضورها بين الناس والإيمان بها.. ذا أثر وتأثير على حياة الناس، ووقع أقوى على النفوس، خاصة لدى العامة لا تؤول ولا تفسر ولا تنتقد.. بالطرق العقلية المعمقة والواعية الناضجة.. والعلمية المدققة والدقيقة.

وعليه نعود فنتساءل: كيف تأسست المقاربة المفاهيمية الدلالية والنظرية.. الفكرية والإبداعية للثقافة الشعبية المغربية؟ وهل تتقارب وتتشابه مع الثقافات الشعبية الأخرى عربية وغير عربية؟ وهل هناك تمييز بينها وبين الثقافة العالمة والفلسفية؟ أين يتجلى ذلك؟ وهل بإمكان الثقافة الشعبية المختلفة العاجزة أن تؤسس الحرية والتنوير وتقعد الديمقراطية وحقوق الإنسان وبالتالي العمل على إنقاذ المجتمع من التخلف؟ ما العمل على مواجهتها وزحزحتها ومحاربتها، وحل محلها الثقافة الواعية والهادفة والملتزمة والثورية..؟

إن الثقافة الشعبية بإيجابياتها وسلبياتها كمنتوج أو إنتاج شعبي ضروري وأساسي، متفاعل ومتداخل ومتشابك الأبعاد والأهداف يفعل فعله العميق في تكوين وعي الناس والمجتمع، وفي عملية البناء أو الهدم.. التقدم أو التخلف والانحطاط والركوض.. التحرر والديمقراطية أو العبودية والتسلط والهيمنة. وبصيغة أخرى، إن الثقافة الشعبية لها تأثيراتها البليغة والعميقة في الأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية، وهي بذلك تتشابه مع كل الثقافات الإنسانية التي تصب في نفس الأبعاد والأهداف والرهانات.

ويرجع الاهتمام بها على مستوى البحث والدراسة من خلال العلاقة الديالكتيكية القائمة بينها وبين الواقع الموضوعي المعاش، لأنها نتاج جماعي وتاريخي تعكس العلاقات والقيم والتصورات والمعتقدات والتجارب الإنسانية الحياتية في كل المجتمعات. وبهذا الدور تصبح تشكل السيرورة والصيرورة التاريخيتين للمجتمع الإنساني الذي يعتمد في وجوده على أنظمة متنوعة ومتعددة تمثل الضمير الجماعي المتجسد بدوره في الذاكرة الشعبية المجتمعية، ومن ثمة تكون معالجتنا لإشكالية العلاقة بين الثقافة والسياسة والديمقراطية وحقوق الإنسان.. من جهة، وللتخلف والتبعية والتسلط من جهة ثانية في مجتمعات دول العالم الثالث، مثلا، متقاربة ومتشابهة نظرا لطبيعة الأنظمة وعلاقتها بالثقافة الشعبية.. ويصبح من الصعب تغيير الواقع الموضوعي المتخلف في ظل هذه الأوضاع المتأزمة، إلا بالوعي الشعبي الناضج والثوري.. الناقد والرافض لكل ما يضر بالإنسان والمؤهل للتطوير والتغيير والتجديد والبناء.. والمتحرر من ترسبات الموروث الثقافي الاستعماري المبني على سلطة القمع والعنف ومحاربة قوى التغيير والديمقراطية التي تتعارض وتتناقض مع أبعادها وأهدافها ورهاناتها. هذا الموروث الذي يعمل بكل الطرق والوسائل على تكريس الثقافة المتسلطة.. الخرافية الواهية والعاجزة.. لأنه يخاف من الثقافة الجادة والملتزمة والهادفة والثورية العاملة على دمقرطة المجتمع.

الدين والفلسفة والسياسة في فكرنا الإسلامي..؟!

بالرغم من الاختلاف الموجود بين المفاهيم في الفكر الإنساني عبر مراحله التاريخية والثقافية والحضارية.. على العموم، والفكر العربي الإسلامي على الخصوص فهذا يرجع في عمقه إلى اختلاف الناس وظروفهم ووعيهم وواقعهم.. أي إلى منظوماتهم المرجعية.. وهذا ما يؤدي إلى الاختلاف في الفكر واللغة والمفاهيم.. بل ومن الطبيعي أن يؤدي في بعض الأحيان أو كثيرها إلى الصراع.. باعتباره مؤثرا من بين المؤثرات الأساسية والضرورية في كل ماهو ثقافي وحضاري وسياسي وديني وأخلاقي.. الخ. ولنا في التاريخ الإنساني والعربي الإسلامي أمثلة كثيرة على ذلك، لا يسمح لنا المجال من أجل التطرق إليها بتفصيل في هذه القراءة المقتضبة والمختزلة.. حيث تتجلى هذه الإشكالية المتداخلة والمتشابكة على سبيل المثال لا الحصر بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي.. الخ. على المستوى الإنساني والاجتماعي والثقافي.. وعلى المستوى العقائدي/ الديني والأخلاقي. وهذا مارس تأثيره – كما قلنا– على المفاهيم كذلك، مثلما هو الأمر بالنسبة للدين والفلسفة والسياسة.. في فكرنا العربي الإسلامي. لكن ومع هذا وذاك لايمكن أن ننكر أو نقصي، أهمية الوحدة بالرغم من الاختلاف في فكرنا العربي الإسلامي، ذات الأبعاد والأهداف والغايات.. المشتركة في الواقعين الميتافيزيقي والفيزيقي.. بالرغم من اختلاف الرؤى والمناهج والتصورات والطرق.. هذه الرؤية الاختلافية والتوحيدية التي لعبت دورا مهما وأساسيا في تاريخ فكرنا العربي الإسلامي على مستوى التكوين الثقافي والحضاري والسياسي والتاريخي. وعلى مستوى التيارات والاتجاهات والمذاهب.. الفكرية المتنوعة والمتعددة. وهذه

العملية/ العمليات هي التي ساهمت بشكل أو بآخر، في رأينا، في تكوين وتطوير وبناء.. الحضارة العربية الإسلامية، كما عرفت في التاريخ الإنساني.

وإذن، ما هي إشكالية مفاهيم: الدين والفلسفة والسياسة.. في منظومة فكرنا العربي الإسلامي، التي اتخذناها أطروحة لقراءتنا هذه!؟ كيف تجسدت ومورست في واقعنا الموضوعي الحضاري والثقافي والسياسي.. عبر مراحل تاريخ المجتمع العربي الإسلامي!؟ ما أهمية الاختلاف والوحدة في فكرنا وواقعنا العربيين الإسلاميين!؟ وأين تتجلى الإيجابيات والسلبيات في هذه الإشكالية المتداخلة والمتشعبة.. كما قلنا !؟

إن المتعامل مع فكرنا العربي الإسلامي على مستوى القراءة أو البحث أو الدراسة.. بطرق جاهزة أو بسيطة قدحية وسطحية لا ترقى إلى العمق والتعمق.. في قضايا ومشاكل.. هذا الفكر العربي الإسلامي، قد يجد نفسه أمام تناقضات والتباسات وتنافرات.. مفاهيم هذا الفكر، مثلما هو الأمر بالنسبة للفلسفة والدين أو الدين والسياسة.. وهذا ما دعانا أن نهتم بطرح هذه الإشكالية من خلال وجهة نظرنا، على اعتبار أنها ليست جديدة في موضوعها، وإنما الجدة تكمن في جدة طرحها حسب الزمان والمكان. فالدين الإسلامي هو فكر ميتافيزيقي وخطاب إلهي.. موجه إلى الإنسان المسلم وإلى الواقع الموضوعي المعاش.. يتناول قضايا متيافيزيقية وأخرى فيزيقية.. كما رأينا ذلك بتفصيل أثناء حديثنا عن القرآن الكريم كمصدر أساسي في فكرنا العربي الإسلامي. أما الفلسفة والسياسة العربيتين الإسلاميتين فهما فكران إنسانيان منبثقان عن الإنسان ومتوجهان أو موجهان إلى الإنسان وإلى واقعه الموضوعي المعاش كذلك. ومن هنا أهمية الوحدة في توجيه الأبعاد والأهداف والغايات بالنسبة لهذه المفاهيم الثلاثة: الفلسفة والدين والسياسة هي الأخرى باعتبارها علم التدبير والتسيير.. لقضايا وشؤون الناس والمجتمعات والشعوب والدول..

كما رأينا، كذلك، موجهة إلى الإنسان وإلى واقعه المعاش، باعتبارها قائمة على ما هو فكري/ نظري.. وما هو عملي سلوكي.. كما هو الأمر بالنسبة للدين والفلسفة.. لضمان استمرار الإنسان في الحياة وتنظيم سلوكه وعلاقاته وترسيخ منطق التواصل والتكافل والعمل والحوار.. والحب والتسامح والحقوق والعدالة والمساواة من غير نسيان الوعي والقيام بالواجبات.. الخ.

أما اختلاف هذه المفاهيم: الفلسفة والدين والسياسة.. (ومفاهيم أخرى.. في فكرنا العربي الإسلامي) فهو اختلاف قد حدث في واقعنا وتاريخنا، نتيجة التحولات والتغيرات والتطورات التي طرأت على واقع مجتمعنا العربي الإسلامي على مستوى الوعي وعلى مستوى الثقافة وعلى مستوى العمل.. الخ. فتأثر كل من الفكر الفلسفي والسياسي والديني.. بالرغم من المحاولات المعارضة أو الرافضة.. للتغيير تحت ذريعة تبريرات دينية أو مصالح اجتماعية فئوية أو سياسية برجماتية/ نفعية.. مما أدى إلى الكثرة في الرؤى والمواقف والمذاهب والتيارات.. كما قلنا في السابق.. ومع ذلك ظلت هذه الكثرة تعيش تحت أحضان الوحدة التي تشكل الإطار العام للمنظومة المرجعية العربية الإسلامية، ألا وهي الدين الإسلامي القائم على فلسفة الوحدة والتوحيد كما قلنا في كتابنا: إشكالية الوحدة والانقسام في الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي.. بين الدين والسياسة. كما ظلت الإشكالية العامة التي تعالجها المفاهيم السابقة الذكر (الفلسفة والدين والسياسة..) تتناول قراءة وتحليلا ومناقشة وتعبيرا ونقدا.. الأوضاع الإنسانية والاجتماعية والثقافية.. والقضايا الدينية.

وهكذا، وكما تجسد في الفكر العربي الإسلامي، قد اعتقد كثير من المعارضين والمقاومين والرافضين.. بأن الفلسفة تتعارض أو تتناقض مع الدين، وهذا الأخير يتناقض مع السياسة.. وهذا الاعتقاد ما دفع مجموعة من المفكرين والمهتمين والفلاسفة.. أن يردوا بالفكر على المعارضين الرافضين.. مستدلين ومبرهنين

وموضحين – كما قلنا– بأن هناك قواسم مشتركة وأخرى مختلفة.. وذلك نتيجة مميزات وخصوصيات كل مفهوم من هذه المفاهيم ومن غيرها. فلقد اهتم الفلاسفة في فكرنا الإسلامي بالدين كما اهتموا بالسياسة.. ونفس القول قد انطبق على السياسيين والفقهاء وعلماء الكلام.. الخ.

وهكذا يصبح الحديث عن ارتباط وتقارب وعلاقة هذه المفاهيم بعضها ببعض.. في الفكر العربي الإسلامي.. فإن هذه الحقيقة، كما نرى، تجد مستندها في جوهر وفي طبيعة هذه المفاهيم الدينية والفلسفية والسياسية. فبالرغم من أن الفلسفة الإسلامية تأثرت بالفلسفة اليونانية فقد ظلت وفية ومؤمنة بالدين الإسلامي وداعية إلى وحدة المجتمع السياسي والثقافي والقيمي والأخلاقي.. كما تجسد ذلك كذلك في الدين الإسلامي. لقد كان الهدف من هذه الصورة الفكرية الإسلامية هو رسم طريق الوحدة الإسلامية بالنسبة للمسلمين في واقعهم المعاش والمعيش.. من أجل التميز والاختلاف عن الآخرين في نمط العيش والتفكير والتعايش.. الخ. ومن هنا تتبدى أهمية العلاقة بين الفكر والواقع..

وغني عن البيان والتبيين أن طبيعة الفكر العربي للفعل الاجتماعي والثقافي والمعرفي والعلائقي.. المتوازي للحياة البدوية كانت لابد وأن تعكس بشكل أو بآخر الحياة العامة لهذا الواقع الموضوعي المعاش، فكانت الهيمنة والسيطرة والانتشار للثقافة الشعبية المنبثقة عن التصورات الإنسانية والاجتماعية وعن السلوكات والعلاقات المتداولة في المجتمع.. وعن العادات والتقاليد.. ذات النزعات والتعصبات القبلية وقيم الشرف والحسب والنسب والوضعية الفردية والجماعية والاجتماعية والاقتصادية.. وهذا ما تجلى بوضوح في الإبداع الفكري العربي البدوي على العموم وفي الشعر العربي على الخصوص في تلك المرحلة المهمة من مراحل التاريخ العربي. كما انعكس ذلك على الحياة الدينية والأخلاقية والسياسية.. الخ. حيث

جاء في كتاب حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. منشورات مكتبة المثنى. بغداد 1386. ج الأول ص32: «قال الهمداني: ليس يوصل إلى أحد من أخبار العرب والعجم إلا بالعرب، وذلك أن من سكن بمكة أحاطوا بعمل العاربة وأخبار أهل الكتاب، وكانوا يدخلون البلاد للتجارات فيعرفون أخبار الناس، وكذلك من سكن الحيرة وجاور الأعاجم علم أخبارهم وأيام حمير ومسيرها في البلاد، وكذلك من سكن الشام خبَّر بأخبار الروم وبني إسرائيل واليونان، ومن وقع في البحرين وعمان فعنه أتت أخبار السند والهند وفارس، ومن سكن اليمن علم أخبار الملوك جميعا؛ لأنه كان في ظل الملوك السيارة».

وبالرغم من انتشار الدين الإسلامي في الواقع العربي الذي تحدثنا عنه، فإن كثيرا منهم اعتنقوا هذا الدين الجديد، لكنهم ظلوا متشبثين بعرقهم وأصلهم العربي وبكثير من الأشياء من ثقافتهم، مع أن الإسلام حاول منذ البداية أن يحدث تطورات وتحولات جوهرية ومهمة وأساسية وضرورية في حياة العرب لكي تتلاءم والأبعاد والأهداف والغايات والرؤى والتصورات.. التي جاء بها كنظام العمران العربي والشعر العربي والعصبية العربية.. بالرغم من أن كثيرا منهم انتقلوا من البادية إلى المدينة. لكن ما يثير الانتباه وتجدر الإشارة إليه هو أن الحياة العربية الإسلامية في هذه المرحلة التاريخية أخذت تكتسي طابعا دينيا وفكريا وثقافيا وأخلاقيا.. إسلاميا شيئا فشيئا تحت مظلة الشريعة حتى استطاع الدين الإسلامي بعد ذلك أن يَعُمَّ -نسبيا- الحياة العامة في الواقع العربي الإسلامي.. وأصبحت السلطة المتداولة هي سلطة الدين الإسلامي والفكر الديني والثقافة الدينية والسياسية الإسلامية بدل ما كان مهيمنا ومسيطرا ومنتشرا قبل نزول الدين الإسلامي. وهكذا أصبحت أنماط العيش والتفكير والتدبير والتسيير.. تتخذ طابعا دينيا وسياسيا وفكريا وثقافيا.. جديدا ملائما في عمومه النسبي مع ما جاء في الدين الإسلامي، كما قلنا، وهكذا لم

يصبح سيد/ أسياد القبيلة في ظل الحياة الجديدة، هم أصحاب السلطة العليا في الواقع، وإنما كما يقول كثير من الباحثين والدارسين.. أصبح النبي صلى الله عليه وسلم هو صاحب السلطة العليا في الواقع الموضوعي المعاش كرمز محترم ومقدس.. للدين الإسلامي. وأصبحت السلطة القبلية العربية تخضع للسلطة الدينية الإسلامية.. فكان لهذا التحول أثر كبير في سير المجرى العام للواقع العربي الإسلامي. كما أن عودة سلطة الأب والعادات والتقاليد والقبيلة.. إلى سلطة الدين الإسلامي وتصوراته الفكرية والثقافية والسياسية.. وإلى الأصل ذي المميزات والخصائص.. المتنوعة والمتعددة والمختلفة.. الخ. كان له أثر كبير في تغيير وتحويل الواقع الموضوعي الإنساني والاجتماعي.. الخ.

ومن جهة أخرى، وفي إطار جوهر إشكاليتنا، يصعب ويتشعب الحديث عن العصر الحديث والمعاصر، في واقعنا العربي الإسلامي وفي فكره وثقافته وسياسته.. هذا الواقع الموضوعي الذي أصبح يعاني من هيمنة وتسلط السلطة السياسية المتوحشة.. التي لم تنتج إلا المظالم والمآسي والمشاكل والحروب والتسلط بكل أشكاله والتخلف بكل أنماطه. هذا الواقع الذي أصبح فيه الحوار بين هذه المفاهيم: الفلسفة والدين والسياسة والفكر.. الخ. صعبا نظرا لصعوبة التقارب والتواصل والتطابق والأهداف.. بين هذه المفاهيم وغيرها. وأصبحت الغلبة والهيمنة للسياسة على حساب النقل والعقل أي الدين والفلسفة، وكأن الحقيقة أصبحت تتجسد في طرف واحد هو السياسة وأن دور العقل والنقل ينحصر في خدمتها بالأساس. فهما تابعان وليس بإمكانهما أن يفعلا شيئا إلا بما تسمح به السياسة لهما. وهكذا كذلك تحققت سلطة السيادة والتحكم والهيمنة للسياسة العربية المتخفية وراء أقنعة الدين والعقل والثقافة.. الخ. وهنا تكمن إشكالية الفكر والواقع من جديد، في واقع عصرنا المعاصر العربي، والتي أصبحت تقتضي من الإنسان العربي والمسلم.. الاهتمام بها من أجل تغييرها

إلى المصلحة العامة بدل المصلحة الخاصة الضيقة.. الاستغلالية والاستعمارية.. المهيمنة والمتسلطة.. الخ. كما أصبحنا أمام إشكالية مفاهيم الفكر والواقع في سياق التحولات الإنسانية والاجتماعية والثقافية والمعرفية.. والعلمية والاقتصادية والسياسية والتاريخية.. الخ.

ومن هنا نتساءل كذلك، ومن جديد: ألم تعد الحاجة ملحة إلى إعادة النظر في الفكر والواقع العربيين الإسلاميين في عصرنا المعاصر..!؟

من غير شك، يبدو لنا أن مهمة الدين والفلسفة في واقعنا العربي بل والإنساني على العموم، أصبحت ضرورية في تغيير الوعي وتطوير الواقع الموضوعي.. الفلسفة التي تؤدي بنا إلى المعرفة المعمقة وإلى التفسير والتوضيح والنقد.. والدين الذي يؤدي بنا إلى التماسك والتضامن وربط العلاقات الإنسانية والقيم والأخلاق النبيلة.. وذلك لبناء مجتمع إنساني ديمقراطي وحقوقي وأخلاقي.. بدل ما أصبحت تنشره وتفرضه.. السياسة المتسلطة والمتوحشة.. من سلوكات إجرامية، تخريبية وتدميرية.. انتهازية واستغلالية واستعمارية في واقع عصرنا المعاصر..؟!

نعم لقد ركزت السياسة العربية المهيمنة على السلط بشكل كلي وشبه مطلق على سياسة إسلامية هادفة إلى الحفاظ على مؤسساتها وأنظمتها السياسية ومؤسساتها الدينية والإيديولوجية.. وهذه السياسة أدت إلى الانقسام والتمزق أكثر من الوحدة والتوحيد بين الشعوب والدول والمؤسسات والمذاهب والأنظمة.. العربية الإسلامية. هكذا أصبح الصراع والنزاع والخلاف.. بين الأنظمة السياسية والمذاهب الفكرية والثقافية والدينية المذهبية والإيديولوجيات الانتهازية والمصلحية.. وأصبح توجيه المساجد والزوايا والحركات والأحزاب.. السياسية ومراقبتها.. حتى لا تخرج عن السياسة والسلطة والأنظمة.. الحاكمة والمتحكمة في مصير شعوبها.. كما

أصبح الفكر هو الآخر يعاني من المطاردة والقمع والمواجهة.. كلما حاول الخروج أو التحرر أو الفضح أو النقد.. لما يخالف أو يعارض سلطة السياسة المهيمنة والمتسلطة.. فما أحوجنا إلى سياسة عربية إسلامية.. توحد ولا تفرق.. تعدل ولا تظلم.. تعمل ولا تستغل وتحتكر.. تحرر ولا تقيد وتسجن..؟! ما أحوجنا إلى سياسات ودول.. تطبق القانون ولا تترك أحدا يعلوه أو يلعب به كما يشاء.. وتحترم الإنسان بكل فئاته من غير تمييز.. وتعمل بالدين وبالقيم وبالأخلاق.. التي جاءت بالحق ومن أجل الحق.. لكل الناس؟! ما أحوجنا إلى سياسة عربية إسلامية حرة ومستقلة عن التبعية المسمومة التي رمتنا في التخلف الشرس والعجز والتقاعس والاتكال والكسل وعدم القدرة على الإبداع والابتكار والاعتماد على الذات.. من الحرية والتحرر.. من قبضة المستعمر المتسلط والمهيمن والمستغل..؟!

نعم إن سلطة السياسة التي نهجها الآخر/ الغرب، مثلا، في تطوير عقليته ووعيه وواقعه.. هي التي تجلت بوضوح أكثر، في العمل على فصل الدولة عن الدين، والدين عن السياسة.. لبناء دولة الحق والقانون «دولة علمانية».. تنقل المواطن الغربي بالأساس من عهد الظلم والعبودية والاستغلال.. عهد التحالف بين الكنيسة والإقطاع.. إلى عهد النور والنهضة والاستقلال واحترام الإنسان وتطبيق القانون.. للحد من كل التصرفات والسلوكات المتوحشة.. القوية والعنيفة.. وهذا ما نادت به فلسفة عصر الأنوار.. التي كانت نتيجة الصراعات والنزاعات والممارسات والسلوكات والعلاقات.. القائمة في عمقها على القوة والعنف والحط من قيمة الإنسان المستضعف بالدرجة الأولى وعلى الميز العنصري الذي يفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان. فكانت بذلك استجابة تاريخية ملحة وضرورية لتغيير الفكر والوعي والواقع الموضوعي المعاش..

أما في واقعنا العربي الإسلامي وفي فكره ووعيه.. فيمكن القول بالعكس ما حدث هنا وهناك. لأن فكرنا العربي الإسلامي

المؤسس على الدين في أساسه فبعدما جاء القرآن الكريم مثلا محاربا ومواجها ومستنكرا ورافضا.. لمجموعة من المظاهر والظواهر والسلوكات والعلاقات.. اللاإنسانية والمتجسدة في الميز العنصري والقبلي وفي العبودية والاستغلال والحط من قيم الإنسان.. وتجسد ذلك في دولة الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي كان يجسد هذا الفكر الديني الإلهي على مستوى الواقع الموضوعي المعاش.. لتحرير الإنسان وتثبيت وتأكيد هويته وقيمه ومكانته وأخلاقه.. وسارت السياسة العربية الإسلامية – نسبيا– في هذا المسار مع دولة الخلافة الإسلامية بالرغم من المشاكل والصعوبات والإشكالات التي واجهتها، ولازالت تواجهها حتى عصرنا المعاصر. ومن هنا يصعب الحديث ويتشعب ويتعقد.. أثناء محاولة فصل الدين عن الدولة، أو السياسة عن الدين.. نظرا لمكونات ومحددات وأبعاد وأهداف.. الإنسان العربي المسلم.. الذي ظل متشبثا ومرتبطا ومؤمنا أشد الإيمان بالدين الإسلامي الذي يشكل المنظومة المرجعية للفكر العربي الإسلامي على العموم – كما رأينا– والفكر السياسي على الخصوص. وهكذا تقتضي هذه الإشكالية المتشعبة والمستعصية طرحا واعيا وناضجا وفعالا وهادفا إلى ربط الفكر بالواقع؟!

قراءة: لكتاب د. محمد عابد الجابري: «الدين والدولة وتطبيق الشريعة»[1]

تنضوي أهمية هذا الكتاب للأستاذ الجابري في مجموعة من القضايا الفكرية والسياسية.. والإنسانية والاجتماعية.. القديمة والحديثة.. التراثية والمعاصرة.. الخ. في الفكر العربي الإسلامي، برؤيته وطريقته المعهودتين والمعروفتين لدى قارئ مؤلفات الكاتب العديدة والمتنوعة والمتميزة. هذه القضايا كما جاءت في آخر غلاف الكتاب بطريقة مختزلة ومختصرة، تحفز القارئ على تناول الكتاب وقراءته بتوسع وبتعمق وبتأمل وتساؤل ونقد.. على الشكل التالي: «هذا هو الكتاب الرابع من سلسلة «قضايا الفكر العربي» بقلم المفكر العربي المعروف محمد عابد الجابري، حيث يواصل هذا الكاتب المبدع معالجته التحليلية لقضايا العرب الفكرية الراهنة التي تشغل بال القراء.

يناقش الكتاب أمور الدين والدولة كما بحثتها المرجعية التراثية في الماضي وكما تبحثها المرجعية النهضوية في عصرنا الحاضر، فسيتعرض مثلا مسألة الخلافة وميزان القوى وما يعتري ذلك من ثغرات، ومسألة الطائفية والديمقراطية والعقلانية، ومسألة علاقة الدين بالسياسة إلى حروب أهلية، ثم ينتقل إلى الحديث عن أمور شتى تتفرع عن المواضيع الرئيسية كالصحوة والتجديد والسلفية والتطرف».

بالإضافة إلى ما جاء في هذا النص الذي لا يخلو من أهمية في تقديمه للقارئ أهم المواضيع التي عالجها المفكر الجابري برؤيته

---

(1)- الدكتور محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة. مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى. فبراير 1996م. بيروت – لبنان.

وطريقته الخاصتين -كما قلنا- مستندا في ذلك على الإسلام وعلى مجموعة من المحطات والمواقف.. الفكرية والاجتماعية والسياسية والدينية.. الخ. في ارتباطها بمرجعياتها وبقدرات أصحابها المنهجية والرؤيوية المعرفية والثقافية والدينية.. الخ.

وهكذا قد عمل محمد عابد الجابري.. على طرح هذه القضايا المتنوعة والمتعددة والمتشعبة قراءة وتحليلا ومناقشة ونقدا.. كما جاء واضحا في ص 7 و8 : «هناك من الكتاب من يحاول تجاوز السجال المباشر إلى نوع من البحث عن «وجهة نظر جديدة» أو«قراءة معاصرة». وهم في الغالب ينطلقون في ذلك، إما من فرضيات توضع وضعا من دون أن يكون هناك، لا في النصوص الدينية، ولا في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، ما يسندها، وإما من تأويل لبعض النصوص تأويلا يحمل الكلمات والسياقات أكثر مما لا تحتمل».

قبل الشروع في تحليل ومناقشة.. ما يرتبط بموضوعنا نحن والفكر الإسلامي لا نرى مانعا في طرح وتحليل ومناقشة.. ما يتعلق بعنوان هذا الكتاب المتمحور مضمونه بالأساس، حول السياسة والدولة في علاقتها بالفكر الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى في علاقتهما بالدين الإسلامي والشريعة.. وعلاقة هذه القضايا والمشاكل والمواضيع.. كلها بالفكر الإنساني على العموم والفكر السياسي على الخصوص ومفهوم الدولة على الأخص. فما هي السياسة ؟ وما هي الدولة.. بكل اختصار واقتضاب!؟

إذا كان الإنسان كما يقال عنه، كائن اجتماعي وسياسي وثقافي.. بالطبع والاكتساب فإنه لا يستطيع أن يكون كذلك، من غير وجود عناصر وكائنات.. تضمن له ذلك في الحياة.. لابد له أن يعيش في كنف أسرة تتولى تربيته وحمايته وتكوينه وتنشئته.. ولابد من وجود مجتمع يتواصل معه ويتكافل ويعمل فيه.. ولابد من وجود دولة تحميه داخليا وخارجيا.. هذه المؤسسات تصبح ضرورية في

حياة الإنسان من أجل الاستمرار، غير أنها لا تخلو من طرح عدة قضايا وإشكالات، لا يمكن ذكرها كلها في هذه القراءة، من بينها وأهمها، مسألة تنظيم وجود الناس وحمايتهم وتأمين حياتهم والعمل على تدبير شؤونهم وتسييرهم، من خلال علاقاتهم وسلوكاتهم وأفعالهم.. وهذا الحديث يصب في عمقه في مجال السياسة بالمعنى الواسع للسياسة كما يرى الكثير من المهتمين والباحثين. غير أن السياسة التي هي فن التسيير والتدبير.. تحتاج إلى سلطة/ سلطات ومؤسسات لتمارس أدوارها وتحقق أبعادها.. المتجسدة في تنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات.. بين الدول والشعوب.. كما نلاحظ ونعيش ذلك في عصرنا المعاصر، وكما كانت في العصور السابقة. وهكذا تصبح السياسة كذلك، هي علم تدبير شؤون وقضايا الناس والمجتمعات والشعوب والدول.. قائمة على ما هو نظري مثالي كما تجسد ذلك في كثير من الفلسفات، من خلال بناء دولة عادلة وخالية من العنف وقائمة على العقل.. وتصور ثان عملي يلخصها في الأدوات والوسائل.. العملية والتقنية.. لامتلاك السلطة والمحافظة عليها.. ولو اقتضى الأمر استخدام العنف، وتجاوز قيم الحق والقانون والحرية والديمقراطية.. الخ. ومن هنا ومن خلال ما جاء في عنوان كتاب الأستاذ الجابري نتساءل: ما هي الدولة وعلى ماذا تتأسس سياستها في المجتمعات العربية الإسلامية؟ ومن أين تستمد شرعيتها ومشروعيتها.. هل من القانون والحقوق وفصل السلط والديمقراطية.. أم من القمع والعنف!؟ أم هل من المقدس!؟ وما هي غاياتها وأبعادها ووظائفها؟ كيف كانت؟ وكيف أصبحت؟ وما هي السياسة/ السياسات والدول التي نطمح إليها !؟ وكيف نفكر أو نتصور بناءها وتحقيقها ؟ وكيف عالج الأستاذ الجابري هذه الإشكالية المتشعبة والمتداخلة!؟

يهمنا في هذه القراءة المقتضبة والهادفة إلى تناول إشكالية متداخلة ومتشابكة.. في واقعنا العربي الإسلامي الموضوعي وفي فكره المتنوع والمتعدد والمتميز الاعتماد على كتاب الجابري

وبالخصوص في جانبه المتعلق بإشكالية موضوعنا: «نحن والفكر العربي الإسلامي» - كما قلنا-.. من خلال رؤية متمحصة ومتعمقة وواعية.. بإشكالية هذا الطرح الهام والأساسي.. محاولين قراءتها وتحليلها ومناقشتها.. بطريقة موضوعية ونسبية.. تتوخى تجنب الفرضيات التي أشار إليها الأستاذ الجابري في السابق، وأخرى ترتبط بما هو سياسي وإيديولوجي.. انتهازي وشعاراتي.. الخ. مما زاد في تأزيم وإغراق الفكر العربي الإسلامي.. أكثر فأكثر في عصرنا المعاصر، وإبعاده عن الحقيقة الموضوعية والتاريخية.. المتعلقة بالماضي والحاضر. حيث وجه الأستاذ الجابري نقداً للذين ساروا وفق الفرضيات السابقة بأنهم وقعوا في خطأ منهجي حين حاولوا بشكل أو بآخر إبعاد السياسة عن «الدين والدولة» و«تطبيق الشريعة».. أو ألبسوها لباسا سياسيا ضيقا وانتهازيا.. كما رأينا. حيث يضيف قائلا في ص52: «أما اليوم، وقد تطورت الأحوال الاجتماعية والاقتصادية تطورا هائلا جعل من الحياة المعاصرة واقعا يختلف نوعيا عن الحياة الماضية، فإن تطبيق الشريعة يتطلب اليوم إعادة تأصيل الأصول على أساس اعتبار المصلحة الكلية كما كان يفعل الصحابة. ويضيف في ص53 «إنها المرجعية الوحيدة التي يمكن أن تجمع المسلمين على رأي واحد، لأنها سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف، وهي أيضا الصالحة لكل زمان ومكان لأنها مبنية على اعتبار المصلحة العامة.».

تحيلنا هذه الأقوال المستنبطة من كتاب الأستاذ الجابري «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» على بعض المواقف والأحكام والقناعات.. الذاتية والموضوعية التي انتهى إليها هذا المفكر المغربي المسلم، والتي يتجلى من خلالها مدى قناعته وإيمانه القوي بأهمية ودور المنظومة المرجعية الإسلامية الثابتة والخالدة من خلال ما جاء به الدين الإسلامي.. في تحقيق الوحدة الإسلامية من خلال تطبيق الشريعة الهادفة إلى تحقيق المصلحة العامة في كل العصور وفي كل

المجتمعات.. ما لم تستطع أن تحققه السياسة.. مثلاً، حتى في عصرنا المعاصر. وهكذا يبدو هذا المفكر الإسلامي للبعض أنه تحول من مفكر واقعي إلى مفكر مثالي حين أرجع إشكالية انقسام المجتمعات العربية والإسلامية إلى إخفاقها الذريع في عدم تحقيق الوحدة على أرض الواقع الموضوعي المعاش، لأنها لا تطبق «الشريعة» كما هي، ولأن فكرنا الإسلامي في حالة «جمود» لأنه لم يستطع هو الآخر إلى تحقيق ما حققه السلف، وكأنه يريد بهذه الرؤية إعادة عجلة التاريخ كما فعلت السلفية في فكرنا الإسلامي، وهي تحاول معالجة إشكالية الانحطاط والنهضة أو التخلف والتقدم في فكرنا الإسلامي الحديث والمعاصر.

وبدورنا نتساءل: هل اتخاذ الأستاذ الجابري مثل هذه المواقف والأحكام.. ترجع إلى قناعة فكرية ذاتية.. بعد جهد جهيد في البحث والقراءة والتأليف وبعد أن بدأ باحثا واقعيا «ماركسيا» وانتهى إلى مفكر إسلامي بامتياز؟ أم أن موقفه هذا، إنما هو نتيجة واقعية وموضوعية.. يؤكدها الواقع الموضوعي العربي والإسلامي المعاش؟ ألم يوحد الدين الإسلامي المسلمين منذ نزوله إلى الآن؟ ألم يتوحد الفكر الإسلامي بالرغم من تنوعه واختلافه.. تحت مظلة الدين الإسلامي المكوّن والمشكّل للمنظومة المرجعية الإسلامية العامة؟ أليست هذه الحقائق وغيرها في واقعنا وفكرنا الإسلاميين.. تعتبر من الأحداث التاريخية الموضوعية الواقعية؟ ثم أليس واقع كثير من المجتمعات العربية والإسلامية.. يعاني اليوم من التمزق والتشتت والأزمات والانقسام أكثر من أي وقت مضى؟ وهل الاعتماد على الدين من جهة وعلى فكرنا الإسلامي.. وحدهما كفيل من أجل القضاء على التخلف وتحقيق التقدم..؟ أليس من غير المنطقي والواقعي إقصاء الآخر أو إغفاله.. في أية محاولة للنهوض والوعي بتحقيق الأبعاد والأهداف..؟ لكن، ومن موقع آخر، أليس الآخر الغريب والعدو والمستعمر المخرب والمدمر.. هو أصل ومنبع أو

مصدر هذا الواقع الموضوعي المؤزم والمتخلف والمنقسم!؟ يقول الجابري في ص59: «سنحاول إذن أن نعمل على التحرر من حبائل السؤال المزيف، وذلك بوضعه هو نفسه موضع السؤال، حتى إذا جردناه من عناصر التزييف أمكن طرحه حينئذ بالصيغة التي يكون بها معبرا عن الواقع العربي: عن معطياته الخاصة الماضية والحاضرة وعن مطامح الأمة العربية وتطلعاتها المستقبلية».

يخلص الأستاذ الجابري إلى أن الماضي العربي والحاضر ينبغي أن ينهلا من منبع واحد وهو ما يشكل المنظومة المرجعية الإسلامية المتجسدة في الفكر والواقع، وكل من حاول الفصل بينهما، فإنه دون محالة سينتهي به الأمر إلى الفشل. فهل موقف الجابري هذا يحيلنا إلى موقف «جديد» في فكرنا العربي الإسلامي!؟ أليس الاجتهاد في فكرنا الإسلامي يفضي بصاحبه في جميع الأحوال إلى «حسنة» في كلتا الحالتين: الصواب والخطأ..!؟

وهكذا يتبدى لنا من خلال هذه الأقوال وغيرها الواردة في هذا الكتاب للأستاذ الجابري، بأنه مفكر مسلم مقتنع بالإسلام وبالتراث الإسلامي ومؤمن بدينه أشد الإيمان ومدافع عن موقفه بطرقه ووسائله.. الذاتية والموضوعية.. وأنه مفكر وباحث.. واقعي لأنه ينطلق من واقع حي معاش، واقع المجتمع والفكر العربيين الإسلاميين من خلال الصيرورة والسيرورة التاريخيتين.. داخل منظومة إسلامية ثابتة وقائمة.. منفتحة ومتفتحة.. مؤمنة بالعمل والاجتهاد والتجديد والبناء.. الخ. حيث يضيف قائلا في هذا السياق في ص64: «ب- الخلافة.. وميزان القوى

... وإذن فالشيء الثابت الوحيد الذي تمدنا به المرجعية التراثية هي أن هناك أحكاما ينص عليها القرآن وتحتاج إلى «ولي الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الإسلامية، ومفهوم «ولي الأمر» مفهوم متسع، إذ يصدق على رئيس العائلة وعلى رئيس القبيلة، كما يصدق على العلماء والفقهاء، وعلى الحاكم المسلم في دار

الإسلام، سواء كان واليا أو أميرا أو خليفة...». ويضيف قائلا في ص73: «وإذن فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو التالي: ما هو المضمون أو المضامين التي تُعطى لهذا الشعار السياسي «الإسلام هو الحل» من طرف رافعيه؟ هنا يجد الباحث السائل والتابع وكل من يهمه هذا الشعار من وجه أو بآخر، يجد نفسه أمام فراغ: ما هو النظام السياسي الذي يقبل أن يوصف بأنه «إسلامي» ويكون في نفس الوقت متلائما مع ظروف عصرنا مستجيبا لحاجاته واتجاه تطور التاريخ. إنه لا يكفي أن يقال إن الحكم في الإسلام مبني على «الشورى» وعلى «العدل» وعلى «الإخاء»... الخ. فجميع الديانات وجميع المذاهب السياسية والاجتماعية ترفع شعارات من هذا النوع لسبب بسيط هو أنها شعارات تعبر عن قيم إنسانية خالدة ومثل عليا يتطلع البشر جميعا في كل وقت إلى تحقيقها».

تتوضح الأجوبة –نسبيا– حول ما طرح من أسئلة وتساؤلات لما جاء في هذا الكتاب للأستاذ الجابري ولما يتعلق بمشروعه الفكري والثقافي والسياسي.. وبرؤيته ومنهجه.. في تناول قضايا وإشكالات وأفكار.. الفكر العربي الإسلامي بأن الأستاذ الجابري ليس متعصبا للدين الإسلامي وحده وليس متزمتا أو منغلقا أو مقتصرا على فكر إنساني واحد ووحيد فقط.. وليس مثاليا مترفعا ومتعاليا على هذا الواقع الموضوعي المعاش.. وإنما هو مفكر واقعي، مؤمن بالصيرورة والسيرورة التاريخيتين وبمنطق الحركة والتطور والتجديد.. في معالجة القضايا والمشاكل والإشكالات.. المتنوعة والمتعددة والمختلفة.. في الماضي والحاضر والمستقبل.. هادفا إلى تغيير وتطوير وتجديد وبناء المجتمع العربي والإسلامي وكذلك الفكر العربي الإسلامي إلى ما هو أحسن وأفضل.. وهذا لا يتأتى إلا بالاجتهاد والعمل.. في رأيه، حيث يقول في ص82: «إن تحديد طريقة ممارسة «الشورى» بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري مع إسناد مهام

السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معا، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك مبادئ لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر من دون إقرارها والعمل بها..»، ويضيف في ص92: «...والوطن العربي ليس الآن بلدا واحدا، ليس مجتمعا واحدا، بل هو بلدان ومجتمعات – نريدها أن تصبح بلدا واحدا ومجتمعا واحدا ويجب أن نعمل من أجل هذا– وهي في الظرف التاريخي الراهن مازال كل منها موسوما بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل، مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة. وإذن يجب أن ننظر إلى هذه المسألة على ضوء واقع كل بلد عربي على حدة. يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميما يجعل منها مشاكل قومية»، وفي ص108: «... وفي رأيي إنه من الواجب استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي...».

القارئ المتتبع والمتعمق المتأمل في أعمال الأستاذ الجابري يجده يطرح مجموعة من الإشكاليات والقضايا والمشاكل.. المتشعبة والشائكة في فكرنا العربي الإسلامي وفي واقعنا الموضوعي المعاصر.. من خلال قراءتها وتحليلها ومناقشتها ونقدها.. برؤيته الخاصة وبمنهجه المحدد والمعروف.. وذلك من خلال الكشف عن إشكالية السياسة والتسييس والوعي السياسي.. في الواقع الموضوعي المعاش.. بهدف المساهمة في إشكالية إصلاح المجتمع وتطوير الإنسان والوعي والفكر.. إذا ما أردنا بالفعل الإصلاح الفعلي والحقيقي. هذا الموقف في اعتقادنا يهتم بالإنسان وبالفكر وبالواقع ويتبنى التحليل والتفسير والتوضيح والنقد.. وإبداء الرأي إزاء القضايا المتنوعة والمتعددة وفي مقدماتها القضايا السياسية

والاجتماعية والثقافية والدينية.. من رؤية فكرية واعية وناضجة وهادفة في نفس الوقت، مستحضرة في هذه العملية المميزات والاختلافات وكذلك التقاربات والتشابهات.. الموجودة في المجتمعات العربية والتي تقتضي منا الوعي بها وبإشكالاتها وإشكالياتها.. ومنبهة إلى خطورة توظيف السياسة المعتلة والوعي المنحط والمزيف.. داعية إلى نهج وممارسة سياسة هادفة وملتزمة.. جادة وبناءة.. الخ. إنها السياسة الديمقراطية التي تصب في المصلحة العامة.

إن النظام السياسي الإسلامي الذي يدعو إليه الجابري إنه النظام السياسي التاريخي الفعلي والعملي وليس النظام السياسي القائم على الشعارات الوهمية والواهية والفارغة من مضامينها كما يفعل الكثير في عصرنا المعاصر الذين يتخذون الإسلام مطية من أجل تحقيق أهدافهم وأغراضهم ولا تربطهم به رابطة الإيمان والإخلاص.. بل رابطة النفاق والوصولية والانتهازية والمنفعة.

ولأهمية هذا النظام السياسي الإسلامي التاريخي والمتجسد على سبيل المثال لا الحصر، كما رأينا في: الخلافة أو الشريعة أو الشورى.. لا تكون العلاقة بين هذه المفاهيم وغيرها ذات أهمية ومردودية وفعالية وبين الواقع الموضوعي المعاش، إلا حين تصبح تتلاءم وتتطابق وتتفاعل.. مع عصرها وواقعها في إطار إيجابي وعام.. حيث يقول في ص113: «وما نريد أن نخلص إليه هو أن الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه، بتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة».

يخلص الأستاذ الجابري، الباحث في قضايا الفكر العربي الإسلامي إلى أن الذين تعاملوا مع هذا الفكر بمجموعة من المفاهيم.. تعاملوا معها بطريقة مجردة خالية من مضامينها وبعيدة كل البعد عما يوجد في الواقع وما يتطابق معه بموضوعية وإيجابية وفعالية.. الخ. مثلما وقع فيه الاتجاه السلفي من أخطاء حين ظل يكرر دائما تلك التجربة التاريخية للإسلام ليحافظ على وجوده، لا من أجل أن يطور

بفضلها الواقع العربي والإسلامي بالرغم من أننا نعيش في حضارة مغايرة لتجربتنا الإسلامية السابقة.. إنها تجربة «الفكر والتقنية والسلع والسلاح، كحضارة للعصر الحاضر كله، هي شيء آخر جديد، يقع خارج الحضارة العربية الإسلامية التي أصيبت بالتراجع،...».

انطلاقا من الواقع الموضوعي العربي ومن تاريخه، ومن هذه الأقوال الجابرية الاستشهادية على الاتجاه السلفي نفهم ونستنتج لماذا ظل هذا الاتجاه السلفي في فكرنا الإسلامي (وغيره) معلبا في إطار القول أكثر من الفعل وسابحا في عالم التجريد أكثر من عالم الواقع.. وفي الشعارات أكثر من المضامين.. مما عرضه إلى الفشل في مما كان يطمح إليه ويحلم به.. وإلى انتقادات كثيرة انطلقت من حقيقة ضعفه وعجزه.. لأنه ابتعد حتى عن الإسلام العملي والتاريخي التطوري.. أما الفكر الإسلامي الذي يدعو إليه الأستاذ الجابري فلا يخرج عن نطاق أو سياق الخطاب الإسلامي في العبادة وفي العمل والمعاملة.. وفي التطابق بين القول والفعل والتنظير والممارسة.. في إطار الزمكان.. حيث يقول في ص143: «وإذن، فالمسألة ليست مسألة ما إذا كان الإسلام صالحا لكل زمان ومكان، فهذا ما يؤمن به كل مسلم مسلما إذا شك لحظة في هذه المسلّمة الدينية. ولكن المسألة المطروحة، والتي يجب طرحها دائما، هي مسألة ما إذا كان المسلمون اليوم صالحين لزمانهم، أي قادرين على أن يعيشوا عصرهم، على أن يدشنوا «سيرة» جديدة تكمل «سيرة السلف» القديمة، وتجعل منها واقعا حيا صالحا لأن تستلهمه الأجيال المقبلة في بناء «سيرتها» الخاصة...». ويضيف في ص167 «6- معقولية الأحكام الشرعية

بناء معقولية الحكم الشرعي على «أسباب النزول» في إطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـــ «أسباب نزول أخرى» أي بوضعيات جديدة. وبذلك تتجدد

الحياة في الفقه وتنبعث الروح في الاجتهاد وتصبح الشريعة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان...».

إن الأستاذ الجابري كما نلاحظ، قد عمل بما لديه من رؤى وطرق ووسائل على البحث عن الأسباب المؤدية إلى أزمة الفكر العربي الإسلامي المعاصر وإلى تحليل وتفسير وتوضيح هذه الأزمة التي يعاني منها مجتمعنا العربي الراهن والمتجسدة بالأساس في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.. التي ظلت تعيش تحت وطأة التخلف والتبعية والتقاعس والاتكال والكسل.. من غير أن تبذل أي مجهود من أجل مواجهة هذه الأزمة وتجاوزها إلى ما هو أحسن.. مما زاد في أزمة الواقع وتعقيد الحياة وخلق المشاكل وتناسلها. وهذا ما جعل الأستاذ الجابري أن يراهن على العودة إلى الإسلام الصحيح وإلى الشريعة في إطار بناء الحكم الشرعي بواسطة الاجتهاد والعمل والتجديد والتطوير.. لما يلائم الحياة والعصر والمجتمع.. إذا أردنا الاستمرار والمواكبة والتواصل مع أنفسنا/ذواتنا ومع غيرنا..؟!

إن إشكالية المجتمعات العربية المعاصرة تكمن في عمقها في إشكالية الفكر والواقع الموضوعي من جهة، وفي عدم استيعاب وتطوير.. فكرنا الإسلامي من جهة ثانية، حتى تتأتى لنا القدرة على الوعي بإشكاليتنا لتجاوزها وتطويرها وتغييرها بالعمل والبناء.. في جميع المجالات وعلى جميع المستويات وذلك من أجل الانخراط الفعلي في واقع حضارتنا الإنسانية الراهنة والقادمة..؟! حيث يقول الجابري في ص141: «وإذن فالنموذج الذي يجب استلهامه من أجل إعادة بناء الذات، ذاتنا نحن، وتحصينها ضد الذوبان والاندثار والاستلاب، ينبغي أن لا يكون من نوع «النموذج-السلف» الذي يقدم نفسه كعالم يكفي ذاته بذاته، بل يجب أن يشمل جماع التجربة التاريخية لأمتنا مع الاستفادة من التجربة التاريخية للأمم التي تناضل مثلنا من أجل الوجود والحفاظ على الوجود-وأيضا ولم لا؟- من

التجربة التاريخية للأمم التي أصبحت اليوم تفرض حضارتها كحضارة للعالم أجمع».

وإذن، هل هذا النموذج/الدولة، الذي قدمه لنا الأستاذ الجابري من أجل إعادة بناء الدولة العربية الإسلامية قادر على تحقيق الأبعاد والأهداف.. المتجسدة في تدبير شؤوننا وتسيير وتنظيم حياتنا الاجتماعية والسياسية والأمنية والاقتصادية والثقافية والدينية والأخلاقية.. التي تعاني من المشاكل والأزمات.. المتعددة والمتنوعة!؟ أم أن الأمر يقتضي «نماذج» أخرى ينبغي العمل على بنائها ووجودها.. من جديد!؟ لكن، ما هي أسسها؟ وما هي وظائفها وغاياتها وطبيعة سلطتها؟ وهل بإمكانها تحقيق ما «فشل» الآخرون في تحقيقه!؟

قراءة: إشكالية «الحكاية والبركة»[1]

بين التصوف والواقع

- عند د. الميلودي شغموم -

إذا كانت «الحكاية» أو تقنية الحكي قد استأثرت باهتمامنا في هذا الكتاب، فإن ما سنتهم به في هذه القراءة هو إشكالية «البركة»، نظرا للترابط الجدلي الموجود بين الحكاية والبركة والذي لا يترك مجالا للشك في هذه العلاقة الواضحة، في هذا البحث.

وعلى الرغم من الصعوبة التي تعترضنا في الإلمام بكل ما جاء مرتبطا بهذين المفهومين في الكتاب كله.. فإننا سنعمل من خلال بعض الأقوال والاستشهادات إبراز عمق هذه الإشكالية، ولاسيما تلك المتعلقة بإشكالية «البركة» في التصوف الإسلامي من خلال كتاب الدكتور الميلودي شغموم الذي يقول في ص193 و194: «وعندما يصل الصوفي إلى هذه الدرجة من إلغاء النبوة والألوهية ويصير النبي والإله معا فإنه يصبح سيد الكون، ذلك الذي يملك القدرة على الخوارق، إذ كيف تصعب عليه خارقة والحال هذه!؟ ولكنه كذلك السيد الذي يحكم الكون، يأمر وينهى، يحرم ويحلل، مالك مفتاح الجنة والنار الذي يضمن، كما سنرى في الفصل التالي، النعيم لأتباعه ومحبيه، يوفر لهم الحماية والأمن، يرفع أمامهم الحدود والحجب، بواسطة البركة التي تحل الجنة في الأرض بعد أن حلت النبوة والألوهية فيها، في شخص الولي».

تحاول هذه القراءة أن تهتم وتبحث، كما فعل صاحب هذا البحث (شغموم) في موضوع قديم لازال يسيطر على العقلية البسيطة

---

[1]- المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي : الحكاية والبركة. الدكتور الميلودي شغموم.

التي لا تستطيع إدراك علائق حقائق الأشياء بالاعتماد على العقل السليم والمنطق العلمي الواضح. والشيء المؤكد، هو أنه ليس هناك مجال للشك في الإيمان بالبركة لدى الأغلبية الساحقة من الفئات غير الواعية وعيا علميا بالأشياء، في المجتمع العربي الإسلامي.. وعلى الرغم من إحساسنا وإدراكنا بمدى تناول هذا الموضوع، فإننا ومن خلال بعض التساؤلات والأسئلة، سنسلط عليه بعض الأضواء حتى تتكشف لنا بعض الحقائق التي آلت إلى نشوء وتكون هذه الظاهرة، التي لا تخلو من سلبيات في تكوين وعي صحيح وفي عملية التطوير والتغيير على المستوى الإنساني والاجتماعي والاقتصادي.. الخ.

وإذن ماذا يعني مفهوم البركة..!؟!

مفهوم البركة يعني كما جاء في: ملاحظات حول الأطروحة الانقسامية لميلود عشاق. العلم الثقافي. السبت 20 يونيو 1992م. العدد: 779. السنة: 21.

«بينما يمثل «البركة» BARAKA عنصرا من عناصر الممارسات الروحية والرمزية التي ينفرد بها الأشراف لأنهم يشكلون جسرا بين الإنسان والإله، بل أكثر من ذلك يخول لهم البركة إمكانية «تغيير الكائنات والأشياء وتحقيق المعجزات»..».

لابد لنا أن نتعمق في قراءة الكتاب لاستيعاب الطريقة التي تعامل بها المفكر الباحث مع «البركة» في بحثه، وهو يعالج هذا الموضوع في علاقته مع الأنماط التي ذكرها. ففي هذه الطريقة ما يقربنا إلى إدراك «جوهر» البركة وهي تمارس وظيفتها في المجتمع العربي الإسلامي، وفيها كذلك ما يفيدنا كمهتمين بهذا الموضوع على المستوى الواقعي بمفهومه الواسع..!

علينا إذن، أن نتقرب أو نتبنى الطريقة التي استطاع بواسطتها الدكتور الميلودي شغموم أن يعالج بها هذا الموضوع في بحثه. فهو لا يقتصر فقط على موقفه المحدد أو منهجه المحدد كذلك،

وإنما يعتمد على سرد الحكايات التي على ضوئها يحلل ويناقش ويتساءل وينتقد.. الخ. حتى يجعل من القارئ نفسه يستطيع أن يُكوّن تصورا معينا لمعرفة المهارة التي يستخدمها المتصوف «الولي» ليقنع بها تابعيه ومحبيه والمولوعين به. وهكذا نجد كلا من الحكاية والبركة تتداخلان وتتشابكان على جميع المستويات...!

يقول شغموم في ص233:

«لاشك أن كل الحكايات المتحدثة عن البركة إنها تهدف إلى تأكيد شيء واحد قبل تأكيد أي شيء آخر: بركة الولي. ولذلك نستطيع أن ننظر إليها: إما من زاوية دلالتها على ولاية «حقيقية» وإما من زاوية دلالتها على بركة «زائفة». وفي هذا الإطار ميزنا بين ثلاثة أقسام من الحكايات:

أ- الحكايات «الإشهارية»: وهي الحكايات التي تعبر عن بركة «مصنوعة»، أي بركة تصنع كما يُصنع أي شيء آخر ثقافي أو سياسي أو وجداني بغية أن يستفيد منها أناس معينون هم الولي وأتباعه المتواطئون معه.

ب- حكايات محاكاة النبي: وهي الحكايات التي تعبر عن بركة نبي، أي عن ولاية تستمد شرعيتها من محاكاة مثال الرسول. (...).«.

ونجد في ص249: «1- ها قد حل الساحر أو النبي أو الإله، أكثر من واحد منهم، في شخص الولي، كما نرجو أن يكون قد تبين ذلك من الفصول الثلاثة الأولى. إذن ينبغي أن تفيض بركته على الناس. وهذه البركة لكي تفيض يجب أن تطلب، فالقدسي يتطلب الطلب والطلب يفترض الأمل، فمن لا يأمل في شيء لا يطلب شيئا. والذي يأمل في شيء لا يرى الشيء بوضوح تام، لا يملكه بعد. البركة إذن ينبغي أن تظل شبيهة بلغز، يسر».

إن هذه الأقوال الواردة في بحث الميلودي شغموم وغيرها، تعمل بكل ما لديها على توضيح ما يقوم به «الولي» من سلوكات، وأفعال وما يحكيه من حكايات عجيبة وغريبة للسيطرة على العقول، كما يفعل المنوم المغناطيسي.. إنه فنان بارع في جعل الناس يصابون بالحيرة والانبهار والتيه.. إزاء شخصيته، التي لا تترك لهؤلاء المولوعين به أن يفسروا أو يشرحوا أو ينتقدوا أو يتساءلوا، على الأقل، فيما قاله من حكايات وخرافات أسطورية لا أساس لها من الصحة في الواقع -كما تبدو لنا-.. ولاسيما تلك التي تتعلق بوضعيتهم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية.. المتأزمة..!

ولنا أن نتساءل في هذه القراءة عن العلاقة بين إشكالية البركة في التصوف الإسلامي، كما عالجها الباحث شغموم، وبين إشكالية الحديث في هذه السنوات الأخيرة لدى فئة كبيرة من فئات مجتمعنا المغربي، عن غياب البركة في كل شيء -كما رأينا-..!؟!

لو تساءلنا عن كيف أصبح الكثير من الناس غير الواعين في المجتمع المغربي يهتمون بهذه المسألة، في الحقيقة، ويتحدثون عن غياب «البركة»!؟! وعن الأسباب التي أدت بهم إلى طرح مثل هذه الأسئلة..!؟!

لابد إذن من الرجوع إلى نوعية المعرفة التي تتسلح بها هذه الفئات العريضة من المواطنين بالرغم من التطور الحاصل في مجال الوعي أو الفكر الإنساني، الذي لم يعد يقبل هذا النوع من التفسيرات الخرافية.. إنها تلك المعرفة التي ظلت تحتفظ على كثير من رواسب معرفة «الأولياء» المرتبطة أساسا بحكايات البركة الأسطورية ولابد لنا بهذا الصدد من أن نرجع إلى ما قاله المفكر عن موضوع بحثه في ص234: «أما الآن، وفي هذا الفصل الرابع، ورغم أننا نستمر في محاولة فهم ما يبرر القول بالبركة في الواقع القائم، وليس في التاريخ وحده فإننا في نفس الوقت نسعى إلى الاهتمام بكيفية عمل البركة في الواقع».

إن مسألة تحليل ومناقشة ونقد (...) البركة، وربط هذه الإشكالية في قراءتنا حول مفهوم البركة بإشكالية بحث الباحث الميلودي شغموم ستكون موضوع اهتمامنا قدر الإمكان – كما قلنا- ويهمنا، أن نؤكد، على مدى أهمية التساؤل حول غياب البركة، التي أصبح ينظر إليها باعتبارها، وسيلة من الوسائل التي تحقق ما لا يمكن تحقيقه بواسطة العقل والعلم.. الخ.

ومادامت البركة «تحقق» ما لا يمكن تحقيقه بطريقة عقلية وعلمية.. ومادامت تحكي عن حكايات وأفعال وسلوكات.. كائنات حية بشرية بالأساس، تتميز بنوع من «القدسية» و«العجائبية».. من ناحية. وعن غيابها (البركة) على المستوى الواقعي في كثير من الأشياء من ناحية ثانية، مثل: الحديث عن غياب البركة في المحصول الزراعي.. وفي المواد الغذائية.. وفي النقود.. الخ!

فنحن في هذه القراءة، نميز نوعين من الواقع بصدد ما يسمى بالبركة: – واقع حقيقي وواقع زائف. فالواقع الحقيقي هو ذلك الذي يعالج المسألة بوعي علمي ناضج، بحيث يكون فيه وعي الإنسان مدركا بطريقة متعمقة الأسباب الحقيقية والعلاقات الجدلية النشيطة.. التي ساهمت بشكل أو بآخر في عدم وجود «بركة» في النقود الآن مثلا.. فمن الممكن، إذن، مساءلة الواقع وبالتالي معرفة الأسباب والعوامل.. التي يقدمها لنا الواقع إزاء هذه المسألة.. إن الواقع في النهاية يساعدنا على الكشف عن الحقيقة المؤدية إلى ظاهرة من الظواهر أو مشكل من المشاكل، كلما تعمقنا فيه.. وإن كان لا يمدنا بكل الحلول لتلك المشاكل..!؟!

ولتوضيح مشكلة النقود (الفلوس) التي تصبح فيها «البركة» أو عدم «البركة» – كما يقال- يكفي أن ننزل إلى الواقع، واقع الناس وواقع الحياة لمعرفة إشكالية: العرض والطلب في الأسواق المغربية مثلا..!.. كيف كانت المواد تعرض في السنوات الماضية!؟ وكيف أصبحت تعرض وبأية طريقة..!؟!..

- ما هي علاقة الإنتاج بالاستهلاك؟!

- ما هي قيمة النقود في السنوات الماضية والآن.. بمقارنتها بالمواد والأسعار..!؟؟

- ما هي كثافة سكان المغرب، في مرحلة الاستعمار وفي مرحلة الاستقلال مثلا..!؟؟

وإذا أخذنا، مثالا، من الفلاحة لتحليل ومناقشة.. «البركة» نقول.. هناك اهتمام كبير ومتزايد في بلدان «العالم الثالث» بإشكالية التنمية، انطلاقا من التطورات الحاصلة في مجال العلم، الذي يتم بواسطته تطور الحياة الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية.. في هذه البلدان. وأنه من المفروض ومن أهداف دول «العالم الثالث» تقديم المساعدات والخدمات والتشجيعات المادية والمعنوية لفلاحي هذه البلدان، ولاسيما الصغار والمتوسطين منهم، لأنهم يشكلون أساس التنمية والتطور والتقدم -بجانب الطاقات الأخرى- من خلال استعدادهم وإفنائهم وإخلاصهم.. وهم يعملون لبلورة الواقع الاجتماعي والاقتصادي.

لكن ونتيجة لتزايد عدد كبير من المشاكل لدى هذه الفئة من الشعب المغربي، مثلا،.. هذه المشاكل التي أصبحت تشكل عرقلة في تحقيق أهداف هذه الفئة، والتي تتجسد في السياسة الفلاحية وبالضبط من طرف المحتكرين المتسلطين على الفلاح والفلاحة.. إذ لا توجد توعية فلاحية لتوضيح العلاقة بين الفلاح وبين معامل السكر.. أو بين مربي المواشي وشركات الحليب.. مثلا..!؟!

إذ كيف يعقل، مثلا، أن الفلاح الذي يزرع الشمندر، يدفعه بثمن هزيل. وحينما يريد أن يشتري العلف (Pulpe) (من نفس المعمل الذي أخذ منه الشمندر) كعلف للماشية يشتريه بثمن أغلى من ثمن الشمندر الذي باعه للمعمل.. وكما يشتري السكر المصنوع من

الشمندر بـــ525 سنتيم للكيلو الواحد تقريبا.. فأين هي البركة في فلاحة الفلاح.. ولماذا اختفت عند المستغَل وظهرت عند المستغِل؟؟

كذلك بالنسبة لشركات الحليب التي تستمد موادها الأساسية وحاجاتها الضرورية.. من مربي المواشي بأثمان غير عادلة.. بحيث تشتري الشركات اللتر الواحد بـــ150–200 سنتيم تقريبا من الفلاح أو من مربي الماشية.. ولكن المشتري كيفما كان، عندما يريد شراء (دانون) مثلا فإنه يساوي أكثر من لتر الحليب.. إنه يساوي ما بين 150 و250 سنتيم.. ولتر الحليب الذي تُستخرج منه أشياء أخرى في الشركات، فإن ثمنه يساوي في السوق 540 سنتيم للتر الواحد.. بل يمكن أن تستخرج منه شركات الحليب (أي اللتر الواحد) عدة دانونات فهل بإمكاننا الحديث عن «البركة» عند مربي المواشي أو الفلاحين المستغلين..!؟؟

– ألسنا أمام بركة مباركة، بالنسبة للمتسلطين والمستغلين والمستفيدين الحقيقيين..!؟؟

– ألسنا أمام بركة «مسروقة» بالنسبة للمهضومين من حقوقهم..!؟؟

وإذا عدنا إلى علاقة قيمة النقود، مثلا، بما تعرفه المواد الغذائية من ارتفاع مستمر، في الأثمان لا نجد بدا بعدم الأخذ بالآراء التي تربط النقود بالبركة والتي تؤكد– كما تعتقد– أن البركة لم تعد موجودة (الآن!!) كما كانت في الماضي. من هنا تأتي مباشرة ما أطلقنا عليه، الواقع الزائف أو الحقيقة المزيفة، وهي التي تعمل على تفسير «البركة» والواقع.. تفسيرا ساذجا وغريبا.. ولهذا السبب الأساسي، لا يمكن تفسير وتحليل ومناقشة ما يجري في الواقع الراهن من مشاكل كثيرة، بسذاجة وبساطة وبلامبالاة..!

إن التمييز الذي أقمناه في الواقع الحقيقي والواقع الزائف للبركة، كما قلنا، يعتبر ذا دلالة عميقة وهامة في فهم ومعرفة العلاقة

بين تطور الوعي عند الإنسان والتطور الحاصل في الواقع الموضوعي الحياتي. فالوعي الصحيح يرتكز في الغالب على عملية التفسير والتحليل والنقد.. التي تفكك السر وتحل اللغز وتفسره..!

وعلينا في هذه الخلاصة أن نرجع إلى الإشكالية التي انطلقنا منها في سياق التصوف الإسلامي، أي الإشكالية التي ركز عليها الباحث في بحثه والمتعلقة بـ «الحكاية والبركة» لأن تمثلها واستيعابها هو الذي يقودنا إلى معرفة سر انتشارها واستمرارها في الواقع العربي الإسلامي، وذلك من خلال الفكر المنتشر لدى الأغلبية من السكان غير الواعين بأهمية الوعي العلمي، لمعرفة الواقع ولتطويره وتغييره إلى ما فيه الصالح العام. لأن علاج المرض ومحاربته.. لا يمكن أن يتم إلا بمعرفة الأسباب الحقيقية التي أدت إليه أو ساهمت في نشأته وتكونه وتطوره.. الخ. لا العكس.

إن البركة التي ترويها الحكايات المزيفة ذات الطابع الأسطوري- الخرافي لا تشكل خطرا على تأخير الوعي العلمي ونضجه وانتشاره فقط، بل كذلك تساهم في تكريس الواقع المتخلف والمتأزم.. وتشجع الفئات المستفيدة على الاستمرار في الاستغلال والهيمنة والسيطرة. ومن خلال هذه الملاحظات الأولية نكون قد أبرزنا بعض الحقائق المتعلقة بإشكالية «البركة» لا في الواقع الصوفي الإسلامي فحسب، كما اهتم بذلك، الدكتور الميلودي شغموم، وإنما كذلك، في الواقع المغربي بكل اختصار، ومن خلال بعض المظاهر والظواهر.. المتعلقة بهذا المفهوم.. ولعل ما جاء في مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب: يمنى العيد (في معرفة النص – دراسات في النقد الأدبي. منشورات: دار الآفاق الجديدة- بيروت). لا يتناقض مع ما قمنا به في هذه القراءة، حيث نجدها تقول في ص5:

«كيف يصبح القارئ قادرا على كشف دواخل النصوص فيحاورها ولا يبقى أسير قولها؟

أن تصير القراءة نقدا، معناه لا يبقى على هامش ما يقرأون، معناه أن يكون للقارئ حضور في الثقافة، ثقافة المجتمع الذي يعيش».

أما شغموم فيقول في ص296:

«أما الترحال بين الثقافتين، الذي قد يلاحظ علينا قليلا أو كثيرا في هذا البحث، فمبرره التداخل الذي لا يمكن أن تخطئه العين، بين هاتين الثقافتين. وهو ما يدفعنا إلى طرح هذا السؤال العام الذي طرحناه طوال هذا البحث بصيغ جزئية أو مؤقتة: هل هناك إمكانية، وما هي حدود هذه الإمكانية؛ للتمييز في الثقافة العربية- الإسلامية، وخاصة في مجال القدسي والمتخيل، بين ثقافة «عالمة» وأخرى «عامية» ثقافة منفتحة وأخرى منغلقة..؟

إنه السؤال الأهم الذي يحتاج إلى بحث أطول، متنوع الحقول والمصادر، والذي قد يترتب عن الجواب عنه توضيح أعمق لمسائل كثيرة – غائبة في فكرنا وعيا ولاوعيا..».

ونجد شغموم يعمل على توضيح موقفه أكثر من إشكالية «المتخيل» و«القدسي» و«البركة».. الخ، كما جاء ذلك واضحا في مجلة: بصمات. العدد4. ص26: جامعة الحسن الثاني المحمدية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ابن مسيك الدار البيضاء. حيث يقول: «هكذا فإننا نجد لدى مفكرينا ومنظرينا، أولئك الذين نعتبرهم ممثلين للفكر العربي- الإسلامي المعاصر، إلا اهتماما نادرا أو سطحيا بالمتخيل كما يتجلى في الأدب والفنون، على اختلاف مستوياتها، لا يهتم إلا «بالواقع النقي»، وكأن ممثليه لا يضحكون أو يبكون علامة على أنهم «جادون» غاية الجد!».

إن هذه الأقوال تتمحور جملة حول إشكالية أهمية «المتخيل» في الفكر العربي الإسلامي وذلك من خلال تأسيس فكر أو إبداع.. قائم على طريقة «الحكي» – كما قلنا- يهتم في اعتقادنا جانب مهم

وأساسي وإيجابي، في حياة الإنسان كإنسان على جميع المستويات وهذا كذلك، لا يمكن نكرانه في فكرنا العربي الإسلامي على العموم وفي الفكر الصوفي الإسلامي على الخصوص الذي كان يهدف منذ تأسيسه إلى «تحرير» الإنسان المسلم بالدرجة الأولى من كثير من المدنسات ومن المظالم والمآسي.. حيث كان -ولازال- يحلم بعالم «نقي» و«صافي».. هذا الفكر الصوفي الذي عمل على «هدم الجدار الفاصل بين الإنسان والإنسان (الحاكم المستبد)» وذلك برفضه للوساطة بين الإنسان وربه، وهو ما عبر عنه (حسين مروة) في كتابه: «النزعات المادية..».

هذا الجانب الهام والإيجابي في الفكر العربي الإسلامي على العموم والصوفي على الخصوص لا ينبغي أن ينسينا في الجانب السلبي في التراث العربي الإسلامي على العموم وفي ما ترتب من جوانب سلبية خطيرة في الواقع العربي الإسلامي، (مثل ظهور كثير من الفرق التي حرفت التصوف، مثل: عيساوة وحمادشة وجيلالة.. هذا الواقع «الملوث».. لم يعد واقعا «نقيا» فعليا وواقعيا.. يتحول من «الخيال» إلى الممارسة.. هذا لا يعني أن الخيال ليس عنصرا أو مبدأ علميا، بل بالعكس من ذلك، وهذا ما يؤكده الواقع المعيش.. المتجسد في «الخيال العلمي» ومن هنا تظهر أهمية الحلم والخيال كذلك، ولكن في الجانب الإيجابي كما يؤكد على ذلك الدكتور الميلودي شغموم، الذي يركز على «الحكي» و«المتخيل».. في التصوف الإسلامي.

ومن منطلق علمي فكل ظاهرة تحمل في ذاتها تناقضا، كيفما كانت، جانبا إيجابيا والآخر سلبيا.. ومن هنا أهمية النظرة الشمولية في البحث والدراسة، كما أكد على ذلك شغموم نفسه، في ص31 من نفس المجلة السابقة الذكر، حيث قال: «وهكذا فإن البركة في هذه الحكايات تعلق كل أنواع الفروق سواء منها الاجتماعية أو الدينية أو الحضارية أو اللغوية أو العرقية مفسحة المجال أمام المساواة التي

تحتاج إلا لصدق النية. وهذه المساواة هي ما يفتح الباب على مصراعيه ليشارك الجميع في النعيم، وبالتالي في جنة القدسي التي على مدخلها اليوم عبارة: إن المساواة هي أساس الديمقراطية وجوهرها!».

ومن هنا تصبح أهمية السؤال الجوهري: ما هي دلالة «البركة» في الفكر الصوفي؟ وما هي دلالتها في الواقع المعيش؟!

قراءات:

أهمية الأسطورة والأنماط الأخرى في كتاب: المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي الحكاية والبركة.

للدكتور الميلودي شغموم

... يقول طيب تيزيني في كتابه «مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط»[1] دار دمشق للطباعة والنشر، ص28: «إن واقع اقتصاد المجتمع البدائي القائم على الكفاف والحاجة الأولية قد عبر عن نفسه بأشكال متعددة واقعية ولاواقعية في الأسطورة، التي اكتسبت الشكل الأولي لوعي الإنسان البدائي، أي الشكل المتمتع بالحد الأدنى الضروري من «الوعيية». بهذا نجد الأسطورة قد اكتسبت طابعا عموميا، (...) إن خلفية هذه «العمومية الأسطورة» يمكن تقصيها، حسب رأينا، في طابع العمل، الذي أنجزته تلك المجموعات الإنسانية».

أما شغموم فيقول في كتابه هذا، ص15: «وهكذا يلتقي اهتمام الفيلسوف باهتمام الأديب. إن هذا الأخير يلاحظ العودة المكثفة للأسطورة في الأدب الحديث: في الشعر والقصة والرواية بالخصوص، وفي مجالات أخرى عديدة مثل الإشهار.

والأسطورة – على الأقل بالنسبة للديانات المسماة «بدائية»- هي الشكل الوحيد للثقافات، الشكل المعبر عن القدسي بامتياز. من هنا، من هذا المصدر، نبع سؤالان: (...)».

---

[1]- مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط. طيب تيزيني دار دمشق للطباعة والنشر.

.. إذن، لسنا بصدد إقامة مقارنة بين المفكرين، وإنما نرى، بوضوح من خلال تلك الأقوال، من أين تأتي أهمية الاهتمام بالأسطورة وكأصل ونحن نتحدث عن الأنماط الفكرية الإنسانية، وكذلك من أين أتت أهمية مكانتها المتميزة في الفكر الإنساني منذ القدم..!؟؟

لقد لعبت الأسطورة –وهي تعبر عن وعي الإنسان البدائي وعن وضعيته المتأزمة– دورا ملحوظا في تطوير تنشيط حركة الفكر والتفكير عند الإنسان. هذه الحركة التي يمكن ملامستها في التطورات الحاصلة في الوعي أو الفكر البشري منذ القديم حتى الآن. وهكذا أخذ التطور الفكري الذي يمارسه الإنسان يحدث أثره الإيجابي والسلبي في الحياة الإنسانية والاجتماعية لكي تنهض وتتطور وتتقدم.

ولقد بلغ –وهذه حقيقة يؤكدها الواقع الراهن– الوعي أو الفكر البشري ولاسيما العلمي منه ذروته، حول تفسير كثير من الظواهر والمظاهر، التي كان يعجز الإنسان البدائي على فهمها ومعرفتها وتفسيرها.. ولكن الممارسات اللاإنسانية الوحشية وكل أنواع القهر والتسلط.. هذه السلوكات الخطيرة التي أصبحت تهدد أمن الإنسانية واستقرارها، مما جعل مجموعة من المفكرين أن يقفوا متسائلين حول ما أصبح يجري في عصرنا الراهن، وربطه بالماضي الإنساني. لذلك لا غرابة أن نجد كثيرا من الأبحاث والدراسات تعمل بوسائلها الخاصة من أجل التوضيح والتحقيق.. بواسطة مجموعة من الأسئلة والتساؤلات حول قضية من القضايا أو ظاهرة من الظواهر..!

وهكذا يتضح أمامنا أن الأسطورة دخلت بمكوناتها وأساليبها وتصوراتها صميم الأبحاث والدراسات المعاصرة الراهنة. ومن هنا يمكن القول كذلك، بالرغم من التقدم الملحوظ الذي وصل إليه العلم، اليوم، فهذا لم يمنع الأسطورة من الاستمرار، وذلك بفضل الأهمية التي تكتسيها والمكانة التي تحتلها في إطار الفكر البشري عموما وفي إطار الأبحاث والدراسات خصوصا. يقول شغموم في ص42: «من

هذا سنبني على الفرضية الأولى، حول علاقة الأصل بالمحاكاة، فرضية ثانية: الأصل، ومن ثمة النموذج الذي تحاكيه هذه الحكايات، وبالتالي ما يشكل قسما من مرجعيتها، هو السحري -الأسطوري!..».

كلام الباحث الأخير، يجيب على نحو ما، على الأسئلة التي طرحها في المقدمة، حول: التصوف الإسلامي والأنماط الأربعة المذكورة. والسؤال حول إشكالية معرفة «البركة» مثلا، يمكن تحليله على أنه سؤال واع، صادر عن الباحث الذي يقيم تداخلا بين الأنماط المذكورة. وتفسير الباحث، هذا مبني، في رأينا، على فرضية افترضها في بحثه هذا، التي لا تخلو هي الأخرى من مجموعة من الأسئلة والتساؤلات الإشكالية، التي تنطوي عليها هذه الأنماط...!!

إن جوهر موقف الباحث في هذا البحث (الكتاب) يتلخص في أنه يعتبر «الأصل» الذي هو السحري- الأسطوري، هو الذي على ضوئه ستتكشف حقيقة إشكالية هذه الحكايات...! يقول في ص44: «إن البركة قوة خفية أشبه ما تكون بالسحر والسياق، بل المرجعية التي تستند هذه الحكاية ليست «إسلامية» خالصة: إنما مرجعية سحرية- أسطورية، كما سنرى...».

.. بوجه عام موقف المتصوفة هذا، يدخل في إطار إشكالية النقل والعقل، التي تعتبر الإشكالية المحورية في فكرنا العربي الإسلامي. هذا الموقف الصوفي المتميز، أوقع الصوفية في مأزق إزاء الدين وإزاء وضعيتهم داخل الفكر الإسلامي والواقع العربي الإسلامي..!

وأما «الهروب» من العالم المادي واحتقاره، فيشكل موقفا واضحا في التصوف على العموم وفي التصوف الإسلامي على الخصوص، الذي اعتمد على كثير من الأقوال والنظريات للدفاع عن هذا الموقف. ولكن المتصوفة انطلقوا من واقعهم كيفما كانت

الأحوال...! يقول الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه: نقد العقل العربي (2) «بنية العقل العربي» المركز الثقافي العربي- المغرب- ط1 يناير 1986: ص262: «ومن هنا يبدأ العارف في توظيف الدين والمعارف الدينية للدفع بالموقف العرفاني إلى أقصى مداه، إلى طلب الخلود، إلى الرجوع إلى «موطنه» الأصلي».

أما الدكتور شغموم فيقول في ص40 من كتابه هذا: «وهذا التساؤل حول المصدر أو المرجعية يستمد مشروعيته من كونه من داخل التصوف نفسه، لا من خارجه، من حركة بحث التصوف نفسه عن شرعيته: من أين جاء التصوف باعتباره «علما شرعيا» من «العلوم الدخيلة» على الملة!» ويضيف قائلا، في ص289: «إننا لا نريد أن نفند أطروحة الجابري، بل على العكس نسعى إلى الاستفادة منها لرسم بحثنا».

يبدو أن التساؤل عن مصدر التصوف وارتباطه بالثقافة الإسلامية له دلالة هامة ومعنى في تحديد مساره الثقافي والحضاري والفكري والتاريخي.. وعلى هذا الأساس فإن مقارنة شغموم بالجابري، أمر ممكن، مادمنا ندرك مدى أهمية الأسئلة والتساؤل لديهما حول موضوع شرعية التصوف الإسلامي. لاسيما أننا نعرف أن واقع التصوف اليوناني أو المسيحي أو اليهودي ليس على وفاق مع التصوف الإسلامي، الذي له خصوصيته وتمايزه. ومحاولة طرح الأسئلة حول موضوع التصوف الإسلامي لدى الباحثين والمهتمين، كما هو الأمر عند الجابري وشغموم وغيرهما.. إنما هو، في رأينا، بمثابة الاعتبار للتراث بصفة عامة وللتصوف بصفة خاصة.. إنها محاولة تدخل في نطاق الأهمية التي تكتسيها الأبحاث والدراسات على المستوى النظري الذي لا يكف عن التطور والتجديد في كل الميادين وفي مقدمتها، ميدان الفلسفة والأدب والعلم...!

ومن غير شك، فإن مهارة الأسئلة الواعية حول ظاهرة من الظواهر أو شيء من الأشياء.. تشكل أساسا للبحث والفهم والمعرفة

والتفسير والتواصل وكلما كانت الأسئلة واعية ومعمقة.. كلما زادت درجة المعرفة وضوحا.. وفي التصوف الإسلامي يتجلى البعد الديني بوضوح وإن اختلفت الرؤى والطرق بين المتصوفة المسلمين.. هذه الحقيقة هي التي انتهى إليها كل علم من العلوم الإسلامية: مثل علم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي.. وهكذا فالفكر أو الإبداع، في تراثنا العربي الإسلامي يلخص مجهودات المفكرين ومدى قدرتهم على التعامل مع الخطاب الديني الذي يشكل الإطار العام للمجتمع العربي الإسلامي وكذلك على وعيهم واستعدادهم وقدرتهم على إبداع وإنتاج علم من العلوم أو خطاب من الخطابات المعبرة عن تصوراتهم ومواقفهم..! ويمكن القول بأن هاجس الأسئلة عند الباحثين والمفكرين والمبدعين.. ظل يشدهم إلى تراثهم ويلتصق بوعيهم الفكري والإبداعي، وهكذا فإن الاهتمام بالأسئلة الفلسفية وغيرها، هو الطريق الذي بإمكانه أن يوضح مجموعة الإشكالات المستعصية والمتشعبة والغامضة، وتزداد أهمية الأسئلة كلما كانت مرتبطة بجوهر حقيقة مجتمع من المجتمعات وذلك لفتح أبواب تراث هذا المجتمع أو ذاك..!

لكن البحث في التصوف الإسلامي و«البركة» على الخصوص، تميز في كتاب شغموم هذا، بتقنية جعل منها الطريقة الأساسية التي بإمكانها أن توصلنا إلى إدراك «الحقيقة» المرتبطة بالتصوف الإسلامي.. إنها تقنية «الحكي» المعتمدة على الحكايات والأساطير، حيث نجده يقول في ص87: «فالأسطورة قصة مقدسة أبطالها مقدسون وموضوعها مقدس. كذلك الكرامة أبطالا وموضوعا. والأسطورة تكشف عن سر، ذلك الذي ينجلي برواية الأسطورة...».

يتبين من هذا الكلام أن «السر» يستند على أساسين رئيسيين: الأسطورة والكرامة، وعليه فقد عمل الباحث على تسليط الأضواء على هذا «السر» من خلال الحكايات سواء تعلق الأمر بالأسطورة أو بالكرامة..! وهنا يوضح أنه يتحدث عن تقنية «الحكي» حيث يرى

أنه لا معنى للحديث، عن معنى الأسطورة أو البركة.. مثلا، في غياب الحكاية أو الحكايات..! ويمكن القول، إذن، إن الباحث اعتمد على تقنية «الحكي» لتوضيح وتفسير «سر» كل من الأسطوري وكذلك «الكرامة»، ولكن هذا الموقف لا يجعلنا نغفل أهمية الواقع الموضوعي في معرفة وتحليل ومناقشة.. الأسطورة والبركة أو التفكير السحري الأسطوري والتصوف الإسلامي على مستويات التكوين والنشأة وكذلك الممارسة..!

أما بخصوص النمط النبوي ومدى ارتباط الكرامة في التصوف الإسلامي به، هذه المسألة التي دار حولها النقاش في هذا البحث، على ضوء، مجموعة من الحكايات والشهادات.. الخ. فهي تتعلق أولا بالنظر في التقارب والمقارنة بين الولاية في التصوف والنبوة في الدين من جهة، وبين النبي والأولياء من جهة ثانية، وقد رأينا من قبل كيف أن الحكاية قد لعبت دور الربط بين الأسطورة والكرامة، فهل هذا سيحصل أيضا بالنسبة للولاية والنبوة في التصوف الإسلامي!؟!

يقول شغموم في ص103 من كتابه هذا: «ليست الولاية إذن سوى محاكاة للنبوة وليست كرامات الأولياء سوى حكاية عن كرامة النبي وكل ما كان معجزة لهذا النبي يجوز أن يحاكيه الأولياء، خاصة بعد موت هذا النبي!

إن النبوة هي مثال والولاية هي صورة أو نسخة لتلك النبوة.».

.. وهكذا فلا غرابة أن نجد هذه الإشكالية، كما رأينا في النص السابق للدكتور شغموم، أصبحت تطرح نفسها حتى على علم التصوف، وأن تصبح اللباس الذي يلبس لكثير من العلوم، في الفكر الإسلامي، مما جعلها تطغى على كثير من الأبحاث والدراسات والمعارف المرتبطة بهذا الفكر. وإذا كان الفيلسوف في الفكر

الإسلامي ينطلق من محاولة «التوفيق» بين الفلسفة والدين.. فإن انطلاقة المتصوف، قد كانت بدورها تنطلق من محاولة إضفاء شرعية على التصوف، معبرا عن ذلك بلغة صوفية معقدة وصعبة، بعيدة عن معاني اللغة العادية المتداولة.. هادفا إلى تحديد «التماثل» داخل ما هو صوفي وما هو ديني.. معتمدا في ذلك على نظريات وحكايات صوفية، لا يعرف «سرها» سوى أهل الولاية..!!

أما بصدد النمط الإبليسي فيقول شغموم في ص186: «أن الإبليسية لا تعني فقط الاستسلام لكل ما يأتي به الحدس واستنهاضه ضد العقل والنقل، ولكنها تعني كذلك كل الرواسب المتبقية من التاريخ القدسي للإنسان خاصة تاريخ المنطقة العربية الإسلامية في تفاعله مع تاريخ الأمم الأخرى، كما تعني الجوانب المكبوتة في هذا التاريخ».

ونجده يقول بصدد النمط النعيمي، ص231: «فأين تكمن فعالية الولي على هذا المستوى من التحليل؟ إنها في قدرته على خلق هذا الاستيهام من جهة وفي مدى تمكنه من المحاكاة: محاكاة النبي وإبليس والسحري- الأسطوري في نفس الوقت، تلك المحاكاة التي تصل إلى ذروتها الوثنية أو البدائية في أستيهام النعيم، (...)».

.. ولقد عالج الباحث شغموم، الأنماط الأربعة - والتي تناولناها بإيجاز- ومدى علاقتها لموضوع بحثه، من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية والفكرية والثقافية.. على ضوء تقنية الحكي ولقد كان في استخدامه لهذه الطريقة واعيا وعميق الإدراك.. غير أن معالجته بموضوع بحثه، تعبر في عمقها على مدى إيمانه لتحقيق أهداف مشروعه الفكري والإبداعي..!

ولكن هل بإمكاننا الآن ونحن بصدد قراءة النمط النعيمي، في هذا البحث، أن نقول: إن البحث في التصوف الإسلامي لا يتوقف على الجانب النظري وعلى الحكي كتقنية بعيدة عن الواقع

الموضوعي وما يجري فيه.. وإنما اتخذ الباحث من تقنية الحكي وسيلة لتحقيق الأهداف المعلن عنها في مقدمة البحث؟ حيث يضيف قائلا في ص204: «أما الآن فسنعطي الأهمية لجانبه الواقعي القائم الآن..».

حضور الفكر الصوفي المصري في الواقع المغربي..

نموذج: سعيد المصري / مولاي بوسلهام..!؟!

بادئ ذي بدء تجدر الإشارة إلى أننا في هذه الدراسة لا نهدف إلى الحديث عن التصوف كموضوع عام وشامل ولا إلى التعرض لمختلف ظواهره وأدواره وأبعاده وأهدافه منذ نشأته، وإنما هدفنا يتحدد في الحديث عن نزعة صوفية مصرية سادت في الواقع الموضوعي المغربي في مرحلة من مراحله. وهكذا سنحاول أن نبين كيف ظهرت وأين نشأت وتكونت؟ وما هي المصادر التي اعتمدت؟ وما هي العوامل التي أثرت فيها؟ وهل ووُجهت؟ وما هي أبعادها وأهدافها؟ وما هي الطريق أو المناهج التي اعتمدت؟ إنها النزعة الصوفية التي جسدها في الواقع الموضوعي المعاش.. مولاي بوسلهام المتصوف المصري (سعيد المصري) الذي يقال عنه كما جاء في كتابنا «من وحي التراث الغرباوي» الجزء الأول الطبعة الأولى 1999 مطبعة أمبريال –الرباط– ص339: «يقترن اسم ضريح الولي الصالح مولاي بوسلهام باسم الشاطئ حتى أن العامة من الناس تعتبره صاحب البحر وتعتقد أن لولا هذا الولي الصالح لغطت مياه المحيط الأطلسي جل أراضي منطقة الغرب في اتجاه مدينة فاس وانطلاقا من شاطئ مولاي بوسلهام وهي إشارة واضحة إلى المرجة الزرقاء الممتدة على عدة كيلومترات شمال الشاطئ». ونجد كذلك على لسان سلام مشاش في كتابنا السابق الذكر ص340-341 «مولى بوسلهام هو عبد الله بن أحمد بن بناصر ولد سليمان ولد مولاي عبد الله بن حسن بن الحسن والدته فاطمة الزهراء زوجة سيدنا علي كرم الله وجهه.

أحد أجداده الأولين سليمان الأعظم قدم من مصر حيث التف حوله عدد من الأنصار نظرا لسلالته وإيمانه. وخلف ثلاثة أبناء

أكبرهم أبو عبد الله سمي بعد ذلك أبا سعيد المصري ثم لقب بمولاي بوسلهام.

في السادسة من عمره (أبو عبد الله..) كان يمتاز بفكر رجل راشد مندمج مع عدة طلبة وكان أيضا يتعمق في دراسة المواد الدينية بالقاهرة إلى حين بلوغه سن العشرين، بعد هذا رحل إلى تلمسان التي غادرها بعد شهور قلائل. هائما بدون هدف.. كان هذا الولي خطوة خطوة يحاول نشر كلمة الحق وتقريب محبة الله إلى النفوس حتى العثور على مكان يلائم عبادته.

هكذا سبق أن أبا سعيد المصري إلى «الباب» الموقع الذي يطلق اسمه اليوم على الولي «مول الباب» والذي كان يحتوي آنذاك على 21 مدرسة و4 مساجد وعدد من المساكن.

سيدي عبد الجليل الطيار، اسم لرجل فقيه كان يلقن دروسا في الدين بالمنطقة التي نزل بها مولاي بوسلهام».

ونجد كذلك في ص343: «وفي سنة سبع وسبعين ومائتين وألف وذلك في يوم الثلاثاء الثاني عشر من ذي القعدة منها توفي والدنا (المؤرخ الناصري) الفقيه المرابط الأخير أبو البقاء خالد بن حماد بن محمد الكبير الناصري بقبيلة سفيان، ودفن بتربة الشيخ أبي سلهام رضي الله عنه».

ونجد كذلك في ص343-344 من كتابنا السابق الذكر. ويضيف صاحب المقال سلام مشاش «نزل أبو سعيد المصري (مولاي بوسلهام) ضيفا على هذا الرجل (سيدي عبد الجليل الطيار) ونظرا لحنكته ومعرفته الواسعتين في الميدان الديني انتشرت شهرته بسرعة الشيء الذي جعل التلاميذ يقصدونه بمن فيهم تلميذه المفضل سيدي عياد السوسي، مما أثار غضب سيدي عبد الجليل الطيار الذي تفصل المرجة الزرقاء ضريحه عن ضريح مولاي بوسلهام بدون

تردد قرر أبا سعيد الهجرة التي طالب جميع السكان بتخليه عنها لكن دون جدوى.

حينها شعر سيدي عبد الجليل الطيار بفرحة عارمة وهو يشاهد ابتعاد خصمه العنيد قائلا: «أرأيتموه فارا.. سنرتاح من مضايقة هذا الرجل» حينئذ وقف أبا سعيد غاضبا وهنا تتجلى بركته وقدرته، وأدار بسلهامه على كتفه الخلفي.. سمعت بعده رجة قوية أفزعت الناس مما دعاهم إلى مخاطبته باستغراب. انظر إلى البحر يخترق اليابسة ويغمر الكل في طريقه. عندما امتلأت المنطقة بالمياه فزع السكان ولاذوا بالفرار إلى الولي الصالح الذي ظل صامدا فوق هضبة من الرمال بعد برهة أرجع بسلهامه، فإذا بالمياه تتوقف عن الزحف وأخمد الخطر!!

على إثر هذا تحققت كرامة الولي الصالح فأصبح منذ الساعة يلقب بمولاي بوسلهام. أمام هذا الوضع، طلب سيدي عبد الجليل الطيار العفو من خصمه الذي أمر في الحين ببناء منزل لسكناه الذي زين بقبة بعد وفاته والمتكون من عشرات الغرف خصصت للزائرين الذين لا ينقطعون خصوصا في فصل الصيف».

ويضيف سلام مشاش في ص347 من كتابنا السابق الذكر قائلا: «استقر مولاي بوسلهام بهذه المنطقة واكتسب شهرته داخل البلاد وخارجها الشيء الذي جعل العديد من السكان يحجون إليه للتيمن ببركته.

توفي هذا الولي الصالح سنة 342 هجرية وهو يبلغ الخامسة والسبعين من عمره ودفن بالمكان الذي يوجد به ضريحه حاليا على ضفاف المرجة الزرقاء ذات الشهرة العالمية في مجال البيئة.

تخليدا لأعماله الجليلة التي تكلمنا عنها بإيجاز، يقام له موسم إبان شهر ماي من كل سنة. وقد تم إدراجه في قائمة المواسم السياحية بالمغرب».

كما تجدر الإشارة إلى أن مولاي بوسلهام/ سعيد المصري، قصد هذه المنطقة الغرباوية المغربية نظرا لأهميتها في التاريخ المغربي على المستوى الفكري حيث توجد فيها مجموعة من الزوايا والأولياء.. (مولاي عبد السلام بن مشيش الزاوية الوزانية، الشيخ سيدي عيسى بسوق الأربعاء الغرب الولي المتصوف سيدي قاسم اللوشي/ بوعسرية.. الولية الصالحة لالة ميمونة والتي تحولت إلى مجموعة سكنية مهمة والتي لاتبعد عن شاطئ مولاي بوسلهام إلا ببعض الكيلومترات). وفيها زاوية منذ القديم كان يحج إليها مجموعة من الناس الموردين التابعين والعلماء والأولياء والمتصوفة.. كما تحولت كذلك في عهد الاستعمار الغربي/ الفرنسي والإسباني والبرتغالي.. إلى مستودع مركزي وطني للسلاح ومنه كان يتم التوزيع في جميع جهات المغرب آنذاك.. باعتباره مركزا للمقاومة والجهاد ومقاومة العدو بكل أشكاله. كما جاء في كتابنا: «المقاومة في التراث الشعبي» ص233. المطبعة السريعة 2009 القنيطرة وجاء كذلك في كتابنا السابق ص352 على لسان الأستاذ عبد الرحيم المودن: «تقول الحكاية ورواتها متجددون بتجدد الرواية.. «... وعند قدوم «مولاي بوسلهام» إلى المكان الذي توجد به قبته حاليا/ وجد شخص آخر هو عبد الجليل الطيار الذي كان يغطس يده في البحر ويخرجها منه محملة بالحوت/ فتطلع إلى القادم عليه «مولاي بوسلهام» متحديا/ مما أغاظ هذا الأخير فأشار إلى البحر بسلهامه ثم مشى داخل اليابس متبوعا بمد البحر وهنا تدخلت امرأة موقرة «لالة ميمونة» التي كانت تسكن قرب البحر متوسطة في الخلاف بينهما/ وهدَّأت غضبه وهيجانه/ وهكذا توقفت مياه البحر مكوِّنة المرجة الزرقاء».

تأتي هذه الدراسة المتواضعة في وقت أصبحت تتعالى فيه أصوات عربية حرة وملتزمة إلى الوحدة العربية والإسلامية وإلى ثقافة عربية وإسلامية كذلك تهدف إلى مواجهة ومحاربة ما فككه

الاستعمار وذيوله ومزقه.. حين أحس وأدرك أن «الوحدة» تهدد مصالحه وتشكل خطرا على وجوده ووضعيته وقوته ومكانته وأبعاده وأهدافه.. في عصرنا المعاصر. ومن هنا وجب علينا إعادة النظر في هذه الإشكالية المستعصية والمتشابكة، من خلال تراثنا العربي الإسلامي الذي قدم الشيء الكثير في مجال الوحدة والتوحيد والتعاون ومقاومة الأعداء المتسلطين بكل أنواعهم وأشكالهم.. وذلك من خلال تخليصه من القيود التي أصبحت تكبله والمطاردة التي تطوقه من كل الجوانب.. وتحد من حركيته وأنشطته، محاولة إضعاف روح المبادرة لديه في مجال الوحدة والحرية والاستقلال والعمل والإبداع والفكر.. الخ.

وهكذا وبالرغم من التهميش وعدم التوثيق والتدوين.. لتراث هذه المنطقة الغرباوية المغربية التي حل بها هذا المتصوف المصري الكبير بجانب أوليائها ومتصوفيها.. فإننا عملنا ونعمل على التغلب ومواجهة هذه الإشكالية المعقدة والمتشابكة.. من خلال مساهمتنا المتواضعة في الاهتمام وإبراز أهمية الثقافة الإنسانية والعربية على الخصوص.. مما أصبح يفرض علينا من تحديات ومما يواجهنا من قضايا متعددة ومختلفة ومشكلات متنوعة، وفي مقدمتها مشاكل التخلف والتبعية.. والتفكك والتمزق والتشتت.. وكل ذلك من أجل درء الأخطار التي أصبحت تهددنا بها العولمة الشرسة التي تشكل بدورها تحديا للثقافات المحلية والوطنية والقومية.. لحساب الثقافة الغربية وخصوصا الأمريكية القائمة على الحروب والخراب والدمار والقتل والاستغلال والاستعمار؟! وهكذا لا يمكن للثقافة العربية الإسلامية مواجهة هذه الأخطار والمشاكل والتحديات والتغلب عليها إلا بالوعي العربي الإسلامي الناضج والحرية الهادفة والملتزمة والديمقراطية الفعلية؟!

لقد عملنا في مقدمة هذه القراءة المتأنية والمتبصرة والمتأملة على إثارة إشكالية الوحدة والتفكك وعلى التباعد المتمادي بين التراث

العربي الإسلامي في القديم والآن بين ما كان عليه السلف وما أصبح عليه الخلف أي بيننا وبين أجدادنا. ومن هنا يمكننا التساؤل فيما إذا كان الفرق أو التباعد هو في عمقه ما يشكل الإشكالية الشائكة التي تسود الفكر العربي الإسلامي ووعيه الشقي وواقعه المأزوم والمتخلف.. تحت عنوان الأصالة والمعاصرة..!؟

وفي سياق السيرورة التاريخية يمكن القول إن تاريخ الفكر العربي الإسلامي يشهد على كون التقارب والتثاقف والأثر والتأثير والعمل المشترك.. كل ذلك وغيره، قد لعب دورا مهما وأساسيا في عملية الوحدة والتوحيد بين العرب والمسلمين. ولم يكن ذلك ممكنا إلا مع وجود مثل الولي الصالح والصوفي العارف.. مولاي بوسلهام. فقد استطاع التراث العربي الإسلامي على العموم، والصوفي على الخصوص عن طريق العمل والهجرة والانتقال.. من بلد إلى بلد ومن مكان إلى مكان.. أن يلعب دورا أساسيا في مجال الوعي والاهتمام والتقارب والتوحيد -كما قلنا- وهكذا أتيح للتصوف العربي الإسلامي أن يقدم التراث وينشره.. بفضل العمل والممارسة والحضور الفعلي أو الرمزي لشخصية الولي أو الأولياء المتصوفة كما هو الأمر عند الولي الصالح مولاي بوسلهام الذي تأثر، كما تأثرت أغلبية المتصوفة المسلمين – بفعل النبي وأصحابه، واعتمدت على ما جاء في الكتاب والسنة من حكمة وموعظة وتعاليم عميقة، وعمل على نشر عمله وأفكاره بين أوساط الخاصة والعامة من الناس.. وكان لهذا العمل الجليل تأثير بليغ وعميق في حياة تابعيه والمتأثرين به في المغرب وخارجه. كما اتخذ عبادة الله ومحبته والإيمان به الغاية القصوى في حياته وجعل من التصوف طريقا إلى معرفة الله وضربا من السلوك والقدرة العملية التي تهدف في عمقها وفي أساسها إلى طهارة الروح والجسد.. وهذا لم يمنعه عن التقرب من الناس على خلاف كثير من المتصوفة الذين انعزلوا عن الناس وارتكنوا إلى العبادة أكثر؟! كما تعلق هو الآخر بالحب الإلهي الأبدي أيما تعلق. وشاركه فيه كثير من

المتصوفة الأولياء المغاربة المتواجدين بقربه أو في المنطقة التي كان يوجد بها وخارجها بتعليم الناس تعاليم الدين الإسلامي الحنيف استنادا على الكتاب والسنة بالدرجة الأولى. وبذلك انضم هو الآخر إلى التصوف السني الذي لم يتردد في رفض الاتحاد والحلول معا. ولم يقبل من التصوف إلا ما اتصل بالزهد والتنسك ورياضة النفس، كما فعل المتصوفة الأشاعرة. وهذا ما آمن به وأيده كذلك المتصوف والفيلسوف وعالم الكلام.. أبو حامد الغزالي كما يبرز ذلك واضحا في كتابيه المعروفين: «علوم الإحياء والمنقذ من الضلال» حين اعترف هو الآخر بالتصوف وقرر بوجود عالمين. عالم الظاهر، وعالم الباطن. وكما هو معروف فإن المعرفة إدراك العالم الظاهر المحسوس المادي.. هي الحواس فإن العالم الباطن أو المعقول أو المثالي.. لا يدرك بالحس، بل بالفيض أو النور الإلهي أو الإلهام.. وهذا الفيض – كما يقول كثير المهتمين- لا يتم عن طريق اتحاد أو حلول وإنما هو ضرب من الكشف والمشاهدة ونوع من المعرفة الذوقية أو العرفانية يحدث في حال النوم أو اليقظة لكل من أعرضوا عن الدنيا وتحلَّوْا بأسمى الفضائل. وهكذا وبالرغم من أن التصوف الإسلامي عرف انقسامات في هذا المجال تجسدت في الغلاة والمعتدلين، سنيين ومبتدعين.. فإن هذا المتصوف المصري/ سعيد المصري/ مولاي بوسلهام ظل متصوفا سنيا كما تجسد ذلك في الواقع الموضوعي وفي حياته الخاصة وفي سلوكه ومواقفه وتصوراته.. الخ.

ولعل الشيء الذي يثير الانتباه والاهتمام، هو أن هذا الولي الصالح والمتصوف المتميز، في رأينا لم يقف أثره عند الحقبة التي عاشها بمنطقة الغرب المغربية بل امتد إلى عصرنا المعاصر وإن كان مفعول الشاطئ أكثر حضورا وتأثيرا في المجيء إلى هذا المكان الذي يوجد به حتى الآن ضريح مولاي بوسلهام وهكذا استمر المريدون والتابعون.. من حملة القرآن الكريم وغيرهم يقومون

بزيارة ضريح هذا الولي الصالح ويقيمون ليالي لتلاوة القرآن وللصلاة والعبادة.. في شهر ماي من كل سنة. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على مدى مكانة هذا الرجل في نفوس المغاربة على العموم ومورديه وتابعيه على الخصوص. والأغلبية من الزوار كما توصلنا إلى معرفة ذلك من خلال مناقشتنا وأسئلتنا.. لا ينشغلون بالأسئلة العقلية المتأملة والناقدة ولا بالنظريات الفلسفية المتعمقة والدقيقة ولا بالأبحاث النفسية العميقة والمتطورة ولا بالخلافات الإيديولوجية والسياسية التي تُضفى على التصوف في مجال الأبحاث والدراسات.. وإنما ما يهمها بالدرجة الأولى من التصوف هو الطاعة والتقرب إلى الله والزهد واحتقار وانتقاد.. هذا العالم المادي الخسيس الذي أصبح عرضة للفساد والمظالم والشرور والانحطاط الأخلاقي والقيمي.. وهذا لا يخرج عن نطاق ما جاء به علم التصوف الذي يجعل من المتصوف يصل إلى معرفة الحق ومحبته بفضل طاعته وعبادته.. لله وحده إلى ما لا يصل إليه العالم بعلمه من رضا الله ومحبته. وهذا ما جعل الدكتور إبراهيم مذكور يقول في هذا السياق في كتابه: «في الفلسفة الإسلامية» الجزء الثاني. دار المعارف بمصر. ص70: «ويتفق الصوفية المتأخرون مع الغزالي في أن التصوف قبل كل شيء دراسة للسلوك ورسم للسيرة الفاضلة، فلا حاجة به إلى نظريات فلسفية دقيقة ولا إلى أبحاث نفسية عميقة، وكل ما يعتمد عليه إنما هو الطاعة والتقرب إلى الله والزهد والإعراض عن الدنيا. وقد يصل الطائع بعبادته إلى ما يصل إليه العالم بعلمه من رضا الله ومحبته، ولم يكن غريبا أن نرى في القرون الأخيرة أميين يشرفون على الطريق ويتولون قيادة الأتباع والمريدين وفي وسعهم أن يصلوا إلى العلم اللدني.» وقد جاء في كتاب «مقدمة للخطاب الصوفي المغربي الحديث» ذ. عبد الله بن عتو. مطبعة الأمنية 2008، ص118: «والمتأمل في سيرة العربي الدرقاوي سيلاحظ أنه كان يكثر من زيارة الأضرحة والأولياء، وخاصة منهم المولى عبد السلام بن مشيش ومولاي أبي سلهام ومولاي أبي الشتاء الخمار. فقد كان يقول

إن زيارة الأولياء لها فضل كبير وسر واضح شهير وشأن عظيم وخطر جسيم، يعرف ذلك من جربه ومارسه. إذ هو باب من أبواب الله تعالى.».

وبخصوص الأسئلة التي يمكن طرحها حول كتابات هذا الولي مولاي بوسلهام في مجال التصوف، يمكن القول بأن منطقة الغرب المغربية - كما قلنا أكثر من مرة- قد تعرضت للتهميش والإتلاف والحرق.. في مجال التدوين والتوثيق.. وهذا ينطبق على كثير من الأعمال والإبداعات.. بما في ذلك أعمال وكتابات الأولياء.. كما يمكن القول أيضا إن كثيرا من الأعمال إما سُرقت أو أنهبت أو خُزنت وأطمرت.. وإما أنها نُقلت إلى أماكن أخرى وفي مقدمتها الخزانة الملكية بالرباط.. الخ. كما قد ينطبق عليه هذا القول الوارد في كتاب «مقدمة الخطاب الصوفي المغربي الحديث..» السابق الذكر، ص23: «لقد انتهينا في الفقرة السابقة إلى أن الكتابات الطرقية باعتبارها خطابا تتدرج ضمن خطاب متميز بمكوناته اللغوية أو التداولية، نعتبر أن من السمات المركزية فيها أنها كغيرها، لا تقوم بدون كُتّاب، وكتابها «شيوخ» وبالذات الشيوخ المنتجون «للنصوص» كذلك كان لابد لها - كغيرها أيضا من متلقي وهذا هو المريد لكن ليس أي مريد بل ذلك الذي يفهم ويتواصل ويستجيب ويجيب. من هنا كما ليس ممكنا أن يكون شيخ منتجا لنصوص، ليس ممكنا أيضا أن يكون كل مريد فاهما لها. وبما أن الشيوخ درجات، فإن النصوص ومتلقيها هم أيضا درجات...».

ولكن مع هذا وذاك فلا يخفى، وكما نرى، أن لمولاي بوسلهام عند العامة في المغرب مكانة هامة وعند الخاصة من أهل التصوف مكانة متميزة وخاصة، وما كثرة زيارة العربي الدرقاوي - كما رأينا- لضريح مولاي بوسلهام إلا الدليل الشاهد على ما قلناه.. وما إقامة حفل ديني يُتلى فيه القرآن الكريم، كل سنة من شهر ماي بضريح مولاي بوسلهام إلا تأكيدا قاطعا.. لمكانة هذا الرجل في

رحاب أولياء الله من المتصوفة.. هنا في بلاد المغرب الأقصى؟! كما ينطبق على هذا الولي ما ينطبق على أولياء الله من كرامات ومقامات ومواجد ربانية.. يتجسد ذلك في محبته العميقة لله وللقرآن، وفي سلكه من السنة النبوية الشريفة منهاجاً قويما وصراطا مستقيما.. كما يقال؟!. وهناك دليل آخر على مدى معرفته العميقة والمتينة.. للعلوم الدينية هو مدى تفوقه على منافسه في المنطقة آنذاك.. عبد الجليل الطيار الذي كان يقوم بتعليم العلوم الدينية، والذي كانت له هو الآخر كرامات، كما هو الأمر بالنسبة لأهل الكرامات من الأولياء والمتصوفة.. الآخرين؟!.

كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن مجموعة من المغاربة العلماء والمتصوفة والتجار والعادين والمتعلمين.. الخ. حجوا إلى مصر وأقاموا فيها.. في الماضي وفي الحاضر.. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أهمية الأبعاد والأهداف.. الموحدة والمشتركة.. بين الشعوب والبلدان والثقافات والحضارات الإنسانية والقومية والوطنية.. الخ.

وفي الأخير نهدف من خلال هذا اللقاء الفكري والثقافي.. بين المغرب ومصر، إلى فتح باب آخر جديد يدخل منه المثقف العربي إلى ما هو جديد/ قديم في مجال الإبداع والفكر.. في ثقافتنا العربية على العموم، والمغربية المصرية على الخصوص، وذلك من خلال الوعي الناضج للمفكر العربي منذ القديم، بأهمية الفكر والإبداع والثقافة لبلورة وتطوير وبناء المجتمع العربي الإسلامي كي يواكب التحولات والتطورات والتغيرات.. المجتمعية والإنسانية.. الفكرية والثقافية والعلمية.. من خلال الصيرورة والسيرورة التاريخيتين.. الخ. وذلك بهدف فتح المجال للفكر العربي الإسلامي – مرة أخرى- لممارسة الدور الذي سبق له أن مارسه في التقدم الحضاري والثقافي الإنساني والتاريخي.. كما هو معروف.

على العموم والمصري على الخصوص والإنساني على الأعم من مدى التقارب والتوحد والتعاون والتماسك.. بين العرب والمسلمين وذلك من خلال الفكر والممارسة.. في الواقع العربي الإسلامي الموضوعي المعاش.. كما تجسد ذلك واضحا على سبيل المثال لا الحصر، لدى المفكرين والمبدعين والمدرسين والعمال.. الخ. وهذا لا يدخل في إطار علاقة الأنا بالآخر، فقط، بل كذلك في ما هو أهم أي في إطار الوحدة الفكرية والثقافية والتاريخية.. العربية الإسلامية.. وإن اختلفت وتعددت وتنوعت رؤاها ومناهجها وطرقها.. لاختلاف المنظومات المرجعية البيئية والسياسية.. الخ.

هامش :

دوافع البحث والاهتمام بهذه الشخصية الصوفية : مولاي بوسلهام

- ارتباط اسمي الشخصي بلقب مولاي بوسلهام.
- طلب أستاذي سامي علي نشار المصري بالبحث في هذا الإسم «مولاي بوسلهام» منذ سنة 1974م.
- اهتمامي بتراث منطقة الغرب المغربية التي يوجد فيها ضريح الولي مولاي بوسلهام.

قراءات:

إشكالية الاستشراق بين الماضي والحاضر.. بين الاستعمار والحرية.. من خلال كتاب بنسالم حميش ودراسة صادق جلال العظم «الاستشراق والاستشراق معكوسا»

يرى كثير من المفكرين الباحثين والدارسين المهتمين.. أن دراسة الاستشراق الآن، لا يمكنها أن تتم بطريقة علمية.. إلا إذا استطاعت أن تتخطى مجموعة من العراقيل والعوائق والمشاكل.. الإبستمولوجية. والقراءات التي نحن بصددها ترمي في عمقها بوعي معمق وعميق على محاولة قراءة موقفين فكريين.. هادفين إلى تحليل وقراءة ونقد ومساءلة.. موضوع الاستشراق بطريقة واعية وهادفة إلى تحقيق الموضوعية العلمية في تناول هذا الموضوع الشائك والمتشابك والمتداخل الأبعاد والعوامل والأسباب.. الخ. وقد اعتمد كل مفكر باحث.. من المفكرين المذكورين، منذ المقدمة على تناول إشكالية التعريف التي احتلت مكانة مهمة وأساسية في كثير من الدراسات التي اهتمت بموضوع الاستشراق.. حيث نجد في كتاب «الاستشراق في أفق انسداده»[1] للدكتور بنسالم حميش ص7 و8: «... فالمستشرق، حسب تعريف أولي متداول هو «العالم المتخصص في معرفة الشرق ولغاته وآدابه»، والاستشراق هو بالذات هذه المعرفة وقد تراكمت وترسخت في تقليد وانتظمت في نسق له مقدمات ونتائج ويعمل بتقنيات ومناهج مخصوصة.

– هذه المعرفة تصورات يزود بها المستشرق مجتمعه، وهي كما أحسن إ. سعيد تلخيص وظائفها: «أ- تحمل طابعه المتميز، ب- تدلل على مفهومه لما يمكن أو يلزم للشرق أن يكون، ج- تناقش عن وعي آراء غير عن الشرق، د- تعطي الخطاب الاستشراقي ما هو

بأمس الحاجة إليه آنيا، هـ تجيب عن بعض الانتظارات الثقافية والوطنية والسياسية والاقتصادية للحقبة القائمة».»[1].

أما صادق جلال العظم فيقول في كتابه «ذهنية التحريم..»[2].. الفصل الأول: حول «الاستشراق والاستشراق معكوسا».. ص18: «يبدأ إدوارد تعريفنا بظاهرة الاستشراق الغربي بمعناها الأوسع (أي اهتمام أوربا بالشرق) بوضعها في سياق تاريخي معين، هو حركة توسع أوربا البرجوازية الحديثة خارج نطاق حدودها التقليدية توسعا متسارعا منتظما شموليا على حساب بقية أجزاء العالم وبواسطة إخضاعها ونهبها واستغلالها. بهذا المعنى العريض يشكل الاستشراق ظاهرة معقدة ونامية متفرعة، أصولا ووظيفة، عن صيرورة تاريخية أكثر شمولا كان من أهم تجلياتها حركة التوسع الأوربي المذكورة».

كما يبدو واضحا من خلال الأقوال السابقة الذكر والمتمحورة حول ظاهرة الاستشراق.. إن المفكريْن قد استخدما منهجين متشابهين - نسبيا- يقومان على التحليل الواعي بإشكالية الاستشراق الاستعماري ومحاولة معرفته وتعريفه.. بطريقة نقدية وشمولية.. كما اعتمدا على مصدر هام وأساسي.. يشهد له الجميع بالجدية والوعي المعمق.. إنه إدوارد سعيد الذي تناول ظاهرة الاستشراق بطريقة متميزة وهادفة.. إلى فضح (الاستشراق الأكاديمي)، كما يقول عنه صادق جلال العظم في ص19: «ومن الطبيعي جدا أن يكرس إدوار الجزء الأكبر من تحليله ونقده للاستشراق الأكاديمي- الثقافي في محاولة ارتباطاته الوثيقة بمؤسسة الاستشراق وتفنيد مزاعمه التقليدية حول تحليه بالموضوعية والاستقلال الفكري والحياد العلمي الخ.»[2].

أما سالم حميش فيقول في كتابه السابق، ص108 و109 عن إدوارد سعيد: «إن أكبر ميزة لكتاب إ. سعيد تكمن في أنه يبعث القارئ على التجاوب معه، إما سلبا أو إيجابا، أو بطريقة متريثة

متعلقة تروم قدر الإمكان الميل إلى نوع من الموضوعية والإنصاف». «وما يلزم في الأخير تسجيله من باب مآخذنا على إ. سعيد هو أن مؤلفه – الذي لا ننكر فضله في النقد وتحريك السواكن- قد اتسم أحيانا بوقفات هي أقرب إلى الغفلة والسذاجة منها إلى اليقظة المعرفية والحس النقدي،...»[1].

إن القراءة/ القراءات.. التي نحن بصددها تهتم بالأساس بالمفكريْن السابقين اللذيْن اهتما بظاهرة الاستشراق، من غير أن ننسى أو نتغافل المفكر الذي استطاع أن يطرح إشكالية الاستشراق بشكل مغاير ومتميز وواع ومختلف.. لما هو معروف في كثير من الدراسات والأبحاث التي اتخذت ظاهرة الاستشراق موضوعا لها.. إنه إدوارد سعيد الذي اعتمد عليه كل من الدكتور صادق جلال العظم والدكتور بنسالم حميش وإن بشكل مختلف.. حسب اختلاف الرؤية والتحليل والنقاش.. – نسبيا- لكل من الباحثين اللذين أكد كل واحد منهما على مدى جدية وأهمية.. كتاب «الاستشراق»[3].. لإدوارد سعيد. الذي نال اهتمام الفكر الغربي والإنساني بصفة عامة، ولكن من غير أن يسلم من نقد كثير من المهتمين وعلى رأسهم، الأستاذ حميش والأستاذ صادق جلال العظم..

هكذا ستكون قراءتنا هذه، هي، محاولة إبراز إشكالية العلاقة الجدلية بين الاستشراق والاستعمار، من خلال أقوال ومناقشات وتحليل ونقد.. كل من بنسالم حميش وصادق جلال العظم وهما يتناولان ظاهرة الاستشراق.. بين الماضي والحاضر.. بين الاستعمار والاستقلال.. وذلك من خلال نماذج استشراقية كلاسيكية وأخرى حديثة ومعاصرة.. والهدف المحوري لديهما معا، هو أن يعالج موضوع الاستشراق بطريقة أو منهجية جديدة.. علمية وواعية.. تحليلية ونقدية.. هو البحث كذلك عن أدوات بإمكانها تفسير وشرح وتحليل ونقد.. ظاهرة الاستشراق.. مع الاعتراف بأهمية الأبحاث والدراسات العلمية والموضوعية.. التي اهتمت بهذه الإشكالية.

من هنا نجد أنفسنا أمام مجموعة من الأسئلة والتساؤلات، تتعلق بالطرق التي تناولها المستشرقون في دراساتهم وأبحاثهم.. من ناحية، وبالأهداف الحقيقية التي جندوا أنفسهم بكل الوسائل من أجل تحقيقها من ناحية ثانية. ومن بين هذه التساؤلات: - هل تكمن إشكالية ظاهرة الاستشراق في إشكالية ما هو نظري فقط.؟.!؟!.. لماذا طغت إشكالية التنظير على كثير من المستشرقين.. مما أسقطهم في النزعة الذاتية الضيقة وفي الابتعاد عن هموم ومشاكل ومميزات وحقيقة.. واقع المجتمعات التي اهتم بفكرها المستشرقون..!؟! - أين موقع العلمية والموضوعية من الدراسات الاستشراقية..!؟! - لماذا يواجه كثير من المستشرقين كل من حاول أو قام.. بنقدهم وفضحهم.. وإن كان هذا الباحث الناقد على «حق» وبالرغم من اعتماده الطريقة العلمية والموضوعية النسبية والمنطق الواقعي..!؟!

الإفراط في التنظير المجرد والابتعاد عن حقيقة الواقع الأصلي المعيش وعدم التحرر من النزعة الذاتية الضيقة وطغيان النظرة الاستعمارية والهيمنة والاستغلال.. كل هذه الحقائق وغيرها هي التي نالت اهتمام المستشرقين الكلاسيكيين أو الأكاديميين.. الذين ظلوا - في غالب الأحيان- سجناء المنطق الاستعماري ومخلصين لأهدافه.. مما جعلهم لا يعطون لظاهرة الاستشراق ما تستحق من اهتمام علمي موضوعي في التحليل والبحث والدراسة.. الخ.

إن تحقيق العلمية والموضوعية لأية ظاهرة من الظواهر أثناء دراستها.. لا يمكن أن يتحقق هذا، إلا بالاعتماد على النظرة العلمية والمنطق والمناهج.. العلمية، وكذلك بالغوص في عمق واقع الظاهرة المدروسة. أما الاستشراق الكلاسيكي كما يقول الأستاذ حميش، والأكاديمي كما يقول صادق جلال العظم.. لم يستطع التحرر من النظرة الاستعمارية ومن النزعة الذاتية الضيقة التي اعتمدت في الغالب، على التنظير والوصف والمنطق المتعالي عن الواقع الفعلي.. للبلدان التي اهتم هذا الاستشراق بدراستها.. فهذا حميش يقول في

كتابه المشار إليه، ص8 و9: «ولكن، بمجرد ما يرتفع صوت من خارج الحرم المجمعي ليصوغ انتقادات أو يباشر بعض المراجعات المحرجة في حق المستشرقين، ترى هؤلاء يشهرون تدخله فيما لا يعنيه أو بجحوده ونكرانه للجميل، وتراهم يتذمرون ويعبسون أو يقابلونه بالتحديات.. ومثل هذه الردود واضحة جدا في الاستقبال السيئ الذي خص به ك. كاهين وف. جابرييلي مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة» أو في انتقاد كتاب إ. سعيد من طرف لويس، الذي كان له على الأقل فضل التصريح بما يقوله غيره سرا أو خفتا»[1].

أما صادق جلال العظم فيقول في كتابه المذكور، ص19: «إن الذي يريد إدوارد قوله بهذا الصدد، على ما يبدو لي، هو أن الصورة الشمولية التي قام الاستشراق الأكاديمي – الثقافي ببنائها عن الشرق، تنطوي أساسا على مواقف عنصرية تماما من الشرق نفسه، وعلى تفسيرات اختزالية لواقعه، وعلى أحكام تقييمية لا إنسانية بحق شعوبه ومجتمعاته، وعلى آثار المصالح المادية النابعة من منافع إخضاعه واستغلاله (بعد دراسته وأثنائها).»[2]. ويضيف قائلا في ص21: «الاستشراق إذن، من حيث هو عملية تشويه لواقع الشرق وتحقير لوجوده من جانب الغرب وفي سبيل تأكيده فكره تفوق الغرب، يشكل ظاهرة قديمة قدم حضارة الغرب وثقافته وفكره»[2].

إننا لا نشك، في أن الواقع الموضوعي الحقيقي والفعلي.. هو أساس كل بحث علمي للبحث عن الحقيقة.. هذا لا يعني التقليل من أهمية النظري أو الفكري.. بل إن العلاقة الجدلية النشيطة بين الفكر والواقع المتحرك.. ستظل قائمة، مهما تعددت الأبحاث واختلفت الدراسات.. والاقتصار على أحدهما لا يفضي إلى خدمة البحث العلمي.. وهذا الموقف، في اعتقادنا، يطرح تصورا عمليا لتحليل ومناقشة ظاهرة الاستشراق في علاقته بالاستعمار، وذلك من خلال الاهتمام بالواقع الأصلي والمعيش الذي تناوله الاستشراق، بصفة

عامة.. والواقع الاستعماري الذي كان قاعدة للاستشراق بصفة خاصة.. ولعل الأقوال التي استشهدنا بها قد قدمت لنا مجموعة من الحقائق التي تفسر وتفضح.. هذه الإشكالية الاستشراقية في علاقتها بالاستعمار وكل أنواع التسلط التي مورست على الإنسان المهمش وعلى المجتمعات «الضعيفة».. ومن هنا يجب التركيز على الواقع بمفهومه العام ومدى علاقته بالفكر وبالأهداف التي يصبو إلى تحقيقها كل بحث أو دراسة، وإن كان ذلك يدعي الموضوعية والبحث العلمي..!

هكذا فإن الاهتمام بالواقع والانطلاق منه، في مجال الأبحاث والدراسات.. يرمي إلى ربط العلاقة الفعالة والمتينة، بين التنظير والتطبيق.. بين الواقع والفكر.. وبناء على ذلك تكون الأهداف العامة والخاصة، في اعتقادنا، واضحة على جميع المستويات.

أما في كثير من الدراسات والأبحاث.. المتعلقة بظاهرة الاستشراق، فقد تباينت النظريات والتنظيرات.. معتمدة على تصورات ومفاهيم وطرق مختلفة عن حقيقة مفهوم الواقع الأصلي موضوع البحث أو الدراسة، وذلك، من خلال تركيزها على مقاييس ومعايير وأهداف ملتصقة ونابعة من واقع أصحاب هذه الدراسات والأبحاث أكثر فأكثر.. وهذا ما جعل الباحثين والدارسين.. الهادفين إلى تحقيق العلمية والموضوعية.. في أعمالهم إلى أن يوجهوا اهتمامهم من خلال النظريات والتصورات والطرق.. العلمية.. المركز عليها في الدراسة أو إلى هذه الإشكالية المتشعبة الرامية بالفعل إلى معالجة الواقع الحقيقي الخاضع للبحث والدراسة.. حيث نجد الدكتور صادق جلال العظم في كتابه المذكور، وفي نقده لإدوارد سعيد، يقول في ص27 مثلا: «انسجاما مع هذا الفهم لظاهرة الاستشراق باعتبارها انتقالا تاريخيا بطيئا ومتواصلا من مستوى الوعي والفكرة إلى مستوى الفعل والممارسة يقدم إدوارد تحليلاته وتفسيراته من خلال صياغات تعطي الأهمية العظمى والأولوية

الحاسمة لكل ما هو ذهني وخيالي ومثالي وانفعالي وتصوري في مقومات الفاعلية البشرية»[2].

من خلال هذه الأقوال وغيرها لجلال العظم، يبدو بوضوح أنه يركز على الواقع المعيش المتحرك.. واقع الناس.. وبالتالي واقع موضوع ظاهرة الاستشراق، لا المبالغة في الاعتماد على ما هو نظري وصوري.. بدعوى تحقيق العلمية والموضوعية..!

يهدف الاستشراق إذن، إلى تقديم مجموعة من الحقائق تفيد كل المهتمين والمنشغلين.. الغربيين.. بهذا الواقع العربي الإسلامي الذي انشغل واهتم به الاستشراق.. ومن هنا التركيز على الإسلام في الواقع الإسلامي ومواجهته كذلك في الواقع المعيش، نظرا للأهمية التي يكتسيها هذا الدين الإسلامي في نفسية وعقلية المسلم، وهو يمارس في الحياة العامة للمسلمين.. من هنا كان الإسلام جديراً بالاهتمام لدى المستشرقين.. حيث يقول حميش في ص16: «وهكذا برزت الدعوة إلى استبدال نهج الحرب على الإسلام بالجهد التبشيري وتهوين الخوف من انتقال «عدوى المحمدية» عبر تعلم العربية» و«كما أن انخفاض المواجهة مع الإسلام واضطرام الصراعات المسيحية الداخلية قد دفعا بمفكر إنجليزي كجون ويكلف J. Wycliffe (نحو 1320-1384) إلى الإلحاح على ضرورة إصلاح الكنيسة من الداخل كشرط لازم وأكيد للتغلب على الإسلام وتمهيد ذوبانه وزواله».

ونجد صادق جلال العظم في نقده لإدوارد سعيد، يقول عن المستشرقين الذين واجهوا الإسلام.. متخذا على سبيل المثال لا الحصر نموذج ماكدونال وهو يتناول موضوع «الغيب» لدى المسلم الشرقي والإنسان الغربي.. أو نموذج (حبيب) «الذي يقول لمواطنيه بأن الإسلام هو كل شيء..»[2] ص36: و«إذا أردتم أن تصلحوا في الشرق عليكم أن تدخلوا هذه الحقيقة الإسلامية البسيطة في حسابكم،

لأن المعتقدات الدينية والولاءات الطائفية والتفسيرات الغيبية مازالت تلعب دوراً حاسما في الحياة الحاضرة لشعوب الشرق وثقافاته ولغته وتقاليده الخ، (على عكس ما هو سائد حاليا في الغرب).»[2].

وعليه، فإن اهتمام المستشرقين بالدراسات والأبحاث.. في الواقع العربي الإسلامي إنما تهدف في عمقها إلى أن تعكس حقيقة هذا الواقع على جميع المستويات، في معالجة موضوع الاستشراق.. كما تهدف إلى إبراز النمو الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.. في هذا الواقع.. وذلك استجابة لمتطلبات واقع مجتمعاتها بالمفهوم الواسع للواقع.

وليس ثمة شك في رأي صادق جلال العظم الذي يختلف عن إدوارد وكذلك عن حميش في تحليل وتفسير ونقد.. ظاهرة الاستشراق – وإن كان هناك تقارب في المنهج الواقعي بين هؤلاء المفكرين، بطريقة نسبية– حين ربطها بالواقع بمفهومه الواسع.. الواقع الذي يقتضي بالضرورة تحديد الأهداف والحقائق.. في الدراسات والأبحاث.. الاستشراقية سواء الكلاسيكية أو الحديثة.. لأن التمكن من معرفة الواقع بعمق ودقة، في اعتقادنا، يسهل التحكم فيه واستغلاله وكذلك استعماره أو تحريره.. بطرق مختلفة ومتنوعة ومتعددة.. ومن هنا أهمية الاهتمام بالواقع والفكر الذي يعمل على وضع أهداف مرسومة ومحددة ومتماشية مع أهداف الواقع الذي يدافع عنه هذا الفكر أو الإنتاج الفكري والثقافي.. الخ.

ولعل ما ختم به صادق جلال العظم القسم الأول من «الاستشراق والاستشراق معكوسا» في كتابه المذكور، ص48 و49 ليجيب على كثير من المسائل التي توضح اختلافه ومن ناحية أخرى تفتح لنا مجالا لتحليل ومناقشة.. إشكالية الاستشراق.. بين الاستعمار والحرية، حيث يقول بصدد واقع (الشرق الأوسط) الراهن: «هنا يبدو لي أن الدائرة قد اكتملت، لأن إدوارد اختتم كتابه على الطريقة الاستشراقية الكلاسيكية النموذجية عندما لم يجد ما يبعث على أسى

أبداً في علاقة التبعية الفكرية والثقافية والسياسية السائدة بين الشرق (الشرق الأوسط) والغرب (الولايات المتحدة)، وعندما قدم نصيحته إلى صانعي السياسة الأمريكية وخبرائهم، (...)، وذلك بتحرير أنفسهم من أوهام الاستشراق الضارة وتجريداته البائسة، وعندما نسي أو تناسى أنه لو قام هؤلاء الخبراء والاختصاصيون وأسيادهم باتباع نصيحته سيجد الشرق عندئذ في الإمبريالية الأمريكية عدواً أعظم هَوْلاً مما تجد فيها الآن»[2].

أما بنسالم حميش فيقول بصدد إشكالية الحرية والاستعمار من خلال تناوله لموضوع الاستشراق في ص80 و81 من كتابه المذكور كذلك: «تألق بيرك في تشريح الاستعمار، ليس كخزي أو كابوس ميتافيزيقي، كما يرى بعض المفكرين العرب، بل كظاهرة تاريخية لها منطقها المحايث، وكلحظة زمنية تستلزم جدليتها قيام نقيضها في حركات تصفية الاستعمار و«تحرر العالم». و(...) «وهكذا تكون القومية العربية مثلا فكرة وحركة لا تقومان في عقد الوفاء للهوية التاريخية المشتركة فحسب، وإنما أيضا – وبالتأكيد– في سعي العرب إلى التخلص من كل الهيمنات الإمبريالية وتحقيق المواكبة والتكافؤ مع الآخرين على صعيد اكتساب أسباب الفعالية والقوة»[1].

ومن الطبيعي والمنطقي.. مع طرح إشكالية ظاهرة الاستشراق المتشعبة الأطراف والمتعددة الأبعاد والأهداف.. أن تكون هناك مجموعة من الملاحظات والانتقادات والاختلافات.. بين المفكرين والباحثين الجادين والدارسين الواعين بهذه الإشكالية.. بحيث أنه من بين القضايا الأساسية التي طرحها كل من المفكر بنسالم حميش والمفكر صادق جلال العظم في كتابيهما المذكورين، القول بأن الاهتمام بظاهرة أو بموضوع الاستشراق بوعي علمي ناضج.. يدفعنا إلى الاهتمام بإشكالية الفكر والواقع.. الماضي والحاضر.. الشرق والغرب.. الاستعمار والحرية.. التبعية والاستقلال.. الخ.

وإذن، كيف يمكن أن نفهم «الشيء المعكوس».. لأية ظاهرة من الظواهر..؟ مثلا، هل يمكن اعتبار «الحرية» «استعمارا» و«الاستقلال» «تبعية»..!؟!

من غير شك، إن الواقع المعيش، كما نرى، هو الذي يمدنا بحقائق الأشياء النسبية، أكثر من غيره، في الغالب، ولاسيما حينما نخضعها للتجربة والتطبيق وللتطابق، مثلا، بين الأقوال والأفعال.. النظريات والتطبيقات الفعلية.. الخ. ويقول العظم في ص52 في هذا الكتاب، لتوضيح قولة (توماس هوبس) الإنجليزي المشهور بقولته: «الإنسان ذئب للإنسان» حيث يقول العظم كذلك: «بطبيعة الحال لا يخطر في بال الكاتب أن توماس هوبس عايش طرفا من مرحلة التراكم الرأسمالي البدائي من حياة أوربا الحديثة وعبارته الشهيرة عن الإنسان لا تتكلم في الحقيقة بالمطلق، بل تعبر عن التصور البورجوازي التنافسي التناحري لعلاقات الإنسان بالإنسان الذي أخذ يسود أوربا في تلك الفترة»[2].

على أية حالة فإن هذه الأقوال للدكتور صادق جلال العظم، تحلل وتناقش.. إشكالية «المعكوس».. حيث تناول في دراسته «مسألة الاستشراق» في كتابه المذكور، عدة عناصر أو إشكالات أخرى مماثلة، مثل «الاستشراق والاستشراق معكوسا».. هذه الدراسة التي تناولت العناصر أو الإشكالات المتعددة والمتنوعة الأخرى – كما قلنا– ثم يتحدث عن جوانب وإشكاليات.. أخرى من الأعمال الاستشراقية، مثل، كما يقول: «العلاقة الوثيقة، والمقلوبة في وقت واحد، التي تربط الاتجاه الإسلاماني بالاستشراق» هذه «العلاقة» التي تدخل في إطار إشكالية «المعكوس» المشار إليها.. حيث نجد في ص58 من كتاب صادق جلال العظم «ذهنية التحريم..».. هذا القول لجورج قرم «وقد دهشت خلال قراءاتي للمستشرقين وللأدب الإسلامي السلفي الحديث بالتقاء الرؤية لدى الجانبين المتعاديين في كل المجالات حول نقطة واحدة هي الادعاء بأن الدين الإسلامي له

خصوصية لا يشاركه فيها أي دين آخر لكون الدين الإسلامي لا يمكن أن ينفصل عن الحياة الاجتماعية والقومية والسياسية على اعتبار أنه دين شامل المدى يحتوي كافة الأمور الروحية والزمنية في آن معا. طبعا هذا الادعاء لدى المستشرقين ينم عن روح سلبية وازدراء تجاه المجتمعات الإسلامية. (...) أما الادعاء نفسه لدى السلفيين فينم عن شعور بالتفوق التام تجاه الأديان الأخرى التي وقعت في نظرهم في براثن المادية والانحطاط»[2].

لقد حاول العظم مناقشة إشكالية «المعكوس» من رؤيته الخاصة وانطلاقا من منهجه المحدد.. والمهم، من هذا كله، هو مدى صحة الأقوال والتأويلات.. في الواقع..!؟!.. ما موقف المستشرقين من الواقع العربي الإسلامي الحقيقي..!؟! وما هو موقفنا من الواقع الغربي الفعلي بمفهومه الشامل..!؟!

يمكن أن نسجل في هذه القراءة، أن هناك غياب الوعي الموضوعي الاستشراقي.. إزاء الواقع العربي الإسلامي – وكذلك، غياب الوعي الموضوعي العربي الإسلامي إزاء الواقع الغربي– وهو ناتج عن عُقدة «التفوق» الغربي، الذي يعتبر نفسه مركز أو نقطة انطلاق «الكل» و«حلا» لكل المشاكل و«شرطيا» لتنظيم حياة المجتمعات وتسييرها وفق منطقه السياسي الخاص.. حيث يقول حميش مثلا في ص82: «إذا ما عرضنا توجه بيرك الدراسي والفكري على النقد فإننا بكثير من الجهد، وحتى من الصرامة المفتعلة، قد نلمح فيه مجرد بقايا آبيسية لا شعورية وبقايا احتكاك بالمركزية الأوربية؛...»[1].

في خلاصة هذه القراءة، لا نشك في أن القارئ للكتابين المذكورين ولكل المصادر أو الكتب.. التي تناولت موضوع الاستشراق سيستفيد كثيرا، مهما كان موقفه، من التحليلات والمناقشات والتأويلات والانتقادات.. الواردة في هذين المرجعين

الهامين.. وسوف يكتشف من ناحية أخرى، أن الرفض «المطلق» وكذلك الأخذ الأعمى.. لم تعد هذه الطرق الجاهزة مقبولة ولا مبررة ولا علمية ولا منطقية وواقعية.. الخ.

وهنا تطرح جدلية الوعي النشيط.. بين «الأنا» و«الآخر».. بين الماضي والحاضر.. بين الذاتي والموضوعي.. بين الاستشراق والاستغراب.. الخ. وذلك في إطار الواقع الموضوعي الفعلي وفي اطار مدى تطابق الفكر مع الواقع بطريقة جدلية علمية وفعالة...!

ويمكننا أن نخلص من خلال ما تطرقنا إليه في السابق لدى الدكتور بنسالم حميش والدكتور صادق جلال العظم حول إشكالية الاستشراق بين الماضي والحاضر.. بين الاستعمار والحرية.. الخ. إلى ما عرفه الواقع العربي الإسلامي من هجومات ومواجهات ومطاردات وصراعات ونزاعات.. بل وتسلط وهيمنة على جميع المستويات عموما وعلى مستوى الثقافة والفكر.. خصوصا.. يتجسد ذلك في النتائج الأساسية التي يتوصل إليها الباحثون الدارسون الجادون والملتزمون والواعون والموضوعيون.. من جهة، وفي ماهو موجود في الواقع العربي الإسلامي المعاش والموضوعي من جهة أخرى.

ومن هنا ينبغي أن تكون الأبحاث والدراسات والقراءات.. الخ، التي تطرح فيها إشكالية ظاهرة الاستشراق جميعها في علاقتها بالواقع الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي والاستعماري والاستغلالي.. الخ. حتى تكون في تحليلها ومناقشتها ونقدها.. هادفة بالفعل إلى التغيير والتطوير والتجديد.. من جهة، وواعية بسياسة الهيمنة والاستغلال والاستعمار.. التي أصبحت تتحكم في تسيير واقعنا الإنساني الراهن.. وهادفة إلى تشكيله تشكيلا يتطابق وأهدافها وتصوراتها ومصالحها المكشوفة.. ولعل ماجاء في قول الدكتور محمد عابد الجابري المنشور في جريدة الاتحاد الاشتراكي 18 فبراير 1994. العدد: 3845 ص(2) حول هذه الإشكالية لدليل وبرهان

وشهادة.. بجانب ما رأيناه عند حميش والعظم.. لفضح سياسة الغرب إزاء «العالم الثالث» بصفة عامة والوطن العربي الإسلامي بصفة خاصة.. حيث يقول بصدد «نحن والآخر والمستقبل»: «لقد رأينا في الحلقة الماضية كيف كان الغرب في القرنين الماضيين يفكر في مستقبله من خلال «الاستشراق» أي من خلال اتخاذ «الشرق» موضوعا له، مجالا لممارسة نفوذه وهيمنته اقتصاديا وسياسيا وثقافيا.

وسنكون مخطئين إذا نحن اعتقدنا أن الغرب قد تحرر من تلك الخلفيات الثقافية الدينية التي كانت توجه فلاسفة التاريخ والمستشرقين وأنه الآن غرب علماني خالص، عقلاني براغماتي لا غير، سنكون مخطئين إذا نحن جردنا الغرب من ذاكرته الثقافية الدينية، ذلك لأنه إذا كانت هذه الذاكرة تفعل بصورة واعية في الكنسيين والمتطرفين العنصريين في كل من أوربا وأمريكا فهي تفعل كذلك بصورة لا واعية في العلمانيين والليبراليين (...).

... وسنقتصر على الإشارة إلى صورة واحدة هي تلك التي حلت بها مجلة تايم غلاف عددها المؤرخ بـ 15 يونيه 1992: صورة مئذنة مسجد بجانبها بندقية رشاشة في مثل حجمها، وفي أسفل الغلاف، تحت البندقية مباشرة العبارة التالية: «إسلام هل ينبغي للعالم أن يخاف». وقد لا نحتاج إلى بيان مضمون هذه الصورة غير أنه لابد من الإشارة إلى جزيئة صغيرة وهي جعل الإسلام في طرف و«العالم» في طرف آخر، وكأن الإسلام خارج عن العام أو كأن العالم هو الغرب بمفرده».

المصـــادر:

(1) كتاب «الاستشراق في أفق انسداده» د. بنسالم حميش. الطبعة الأولى 1991م. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية. سلسلة الدراسات 3.

[2] كتاب: «ذهنية التحريم سلمان رشدي وحقيقة الأدب» صادق جلال العظم. سلسلة كتاب الناقد. رياض الريس للكتب و النشر. لندن – قبرص.

قراءة لقصة:
«اليوم الأخير للوسواس الخناس»
لزكريا تامر

إن قراءتنا المتأنية والمتعمقة.. لهذه القصة على ضوء ما يجري في الواقع العربي الإسلامي، وعلى ضوء التناقض القائم بين الوعي المزيف والوعي العلمي الصحيح، وكذلك على ضوء الصراع بين القوى المتسلطة والقوى الشعبية المقهورة والمهمشة والمقموعة.. سوف لا تقتصر على فهم وتحليل هذه القصة من وجهة نظر أدبية.. بقدر ما ستحاول أن تكون قراءة سوسيو-ثقافية وتراثية.. بشكل مقتضب ومختصر..

هكذا نجد هذا الكاتب المبدع الساخر.. ينطلق من فكرة هامة وأساسية.. فكرة تشغل وتهيمن.. على العقل العربي الإسلامي.. إنها فكرة «إبليس» التي يصوغها بطريقته الخاصة.. ويقدمها في صور ساخرة وهازئة.. حين ابتدأ قصته هذه «باعتقال إبليس» والذي جعل منه يتقمص شخصية عامل مقهور ومتعب.. الخ. وعمل على تحليل سلوكه وأفعاله.. بشكل واقعي موضوعي دقيق.. مبرزا أهمية مساهمته في الجرائم والمآسي والمظالم.. التي يرتكبها الناس الظالمون في حق الناس المظلومين.. إن هذا العمل الإبداعي القصصي لزكريا تامر، كما نراه، يعتبر قراءة جديدة لواقعنا العربي الإسلامي.. إنه إعادة الاعتبار إلى الواقع الإنساني والاجتماعي والثقافي والفكري.. إنه طريقة من الطرق التي تعمل على فضح الواقع المعاش، واقع الناس الذي يطغى فيه منطق التبرير والتضليل والهيمنة.. الخ. حيث يقول زكريا تامر في هذه القصة:

«وما إن صدر الأمر إلى رجال الشرطة بإيقاف إبليس عن التمادي في كذبه المفضوح المهيمن للأذكياء حتى انقضوا عليه فرحين بما سيناولونه من أجر وثواب، فالحسنات تمحو السيئات، وصحائفهم ملأى بالسيئات، وكلهم راغب في محوها، وما ضرب إبليس إلا الحسنة الكبرى التي لا تعادلها حسنة أخرى»[1].

طرح الكاتب في قصته هذه «شخصية إبليس المعتقل».. نظرا لتواجده وتداخله.. في كل ما يقوم به الإنسان من أفعال وسلوكات ومعاملات.. الخ. بل أكثر من ذلك، لأنه هو المسؤول الوحيد عن اقتراف كل الجرائم كيفما كان نوعها.. أما الإنسان في هذه الحالة، فيبقى «بعيدا» عن هذه الجرائم بالرغم من أنه هو الذي قام بها بالفعل.. ذلك أن الإنسان يدخل هذه الأشياء في مسألة «القضاء والقدر» أو مسألة «الغرور» الذي يلعب فيه «إبليس» الدور الأساسي.. وهكذا فإن هذه القصة تجعلنا نرتبط بحقيقة تشكيل وتشكل.. واقعنا العربي الإسلامي من جهة وفكرنا أو وعينا العربي الإسلامي من جهة ثانية.. وفي واقعنا الإنساني العربي.. من جهة ثالثة. وهذا ما يظهر من خلال الشهادات المقدمة في القصة.. حيث يقول الكاتب زكريا تامر:

«وأحيل إبليس إلى المحكمة عملا بالأنظمة والقوانين المرعية، وكان يوم محاكمته يوما مشهودا لا يُنسى، فالقاضي كان رجلا جليلا ونزيها، لا يهمه إلا العدل والحق، ولاشيء غير العدل والحق. وقد أنصت لكثير من الشهود الذين تباروا في الإدلاء بشهاداتهم التي تفضح الجرائم النكراء التي كان إبليس سببها والمحرض عليها»[1].

يرد الشهود الجرائم – كما جاء في القصة– إلى إبليس وحده، لأنه هو الذي كان يحرض على القيام بها، وكأن مرتكبيها ليسوا مسؤولين عنها.. إنها الشهادات التي تعكس بصورة مزيفة حقيقة المجرمين الحقيقيين. وهذه المواقف في الإدلاء بمثل هذه الشهادات

ترجع إلى طبائع الشهود ووعيهم الخاص وكذلك إلى الواقع الحي المعاش.. الذي يساهم بدوره في ترسيخ هذه السلوكات والعلاقات والأفعال.. وهذا الوعي المزيف، في اعتقادنا، يعيق العقل البشري من معرفة وفهم.. حقيقة الأشياء. ويحاول الكاتب زكريا تامر، في هذه القصة، تقديم مجموعة من الشهادات المنبثقة من الواقع والمرتبطة به، وذلك من خلال حالات معاشة وواقعية.. مثل ما جاء في الشهادة الأولى: القتل. والثانية: الاغتصاب والإخلال بالأمن الإنساني والاجتماعي والأخلاقي. والشهادة الثالثة: سوء المعاملات والسلوك الإنساني. والرابعة: إشكالية التسييس المعارض والمحظور. والخامسة: إشكالية الكبت الجنسي والانحلال الخلقي الإنساني. والسادسة: إشكالية السلطة والقمع والسادية. والثامنة: مشكلة حرية المرأة. والتاسعة: الثورة ومعارضة السلطة. والعاشرة: مشكلة الخيانة الزوجية. أما الشهادة الحادية عشرة: إشكالية الوعي. والثانية عشرة: مشكلة احترام ملكية الغير. والثالثة عشرة: مشكلة الأمانة والنفاق. والرابعة عشرة: الإيمان والكفر. والخامسة عشرة: مشكلة العصيان والإثم والحرام. والشهادة السادسة عشرة والأخيرة: مشكلة الحب والكره.

كل هذه الشهادات (الجرائم) المتعددة والمتنوعة.. يقدمها لنا الكاتب زكريا تامر في قالب ساخر.. إنها صور مستمدة من واقعنا العربي الذي يتخبط في مجموعة من المشاكل، والتي لا يعمل على حلها بطرق واقعية وموضوعية.. عقلية ومنطقية.. بقدر ما يعمل بكل ما لديه على تغليفها بغلاف الفكر التبريري مستغلا في ذلك، فكرة «القضاء والقدر» حتى في القضايا والمشاكل الإنسانية والاجتماعية.. والاقتصادية والسياسية.. الفكرية والثقافية.. الدينية والأخلاقية.. الخ. كما جاء واضحا وبشكل دقيق ومعمق وعميق من خلال الشهادات التي قدمها إلينا هذا الكاتب المبدع.. الواعي بقضايا مجتمعه العربي، والمهموم بمشاكل الإنسان بصفة عامة والعربي بصفة خاصة.

والذي يهمنا، هنا، هو أن كل الجرائم المذكورة في الشهادات المقدمة للقاضي.. جرائم واقعية ترتكب في حياة الناس وأبطالها هم من البشر على اختلافهم.. ولكنهم جميعا أرادوا التنصل منها ومن عدم تحمل مسؤولية القيام بها.. حين أسندوها إلى «إبليس» المتهم بكل الجرائم والفواجع والذنوب.. الخ. وهذا ما يظهر في هذا القول الوارد في القصة «اليوم الأخير للوسواس الخناس»[1]:

«ولما تبين للقاضي الجرائم المروعة التي ارتكبها إبليس، أمره بالسجود، فبادر إبليس إلى الطاعة متوهما أن سجوده سيكفل له النجاة، ولكن القاضي تكلم بصوت مرتعش مصدرا حكمه بإعدامه»[1].

وإذا كان الفكر الإنساني منذ أن نشأ إلى الآن.. يحاول قدر الإمكان الارتباط بالواقع الموضوعي المتحرك.. في إيجاد حلول منطقية وعقلية وعلمية وموضوعية.. على ضوء ما يقدمه الفكر العلمي المتطور باستمرار، لمواجهة الأساطير والخرافات وكل ما يبعد الإنسان عن معرفة حقيقة واقعه بنظرة شمولية وموضوعية.. فإن الوعي العربي لازال يعتمد على التبريرات الواهية.. التي لا أساس لها في الواقع، وإن كانت حقيقة مشاكله ومآسيه وأزماته.. هي من أصل واقعي موضوعي.. إنه الوعي المزيف الذي يعيد إنتاج الخرافة والأساطير المزيفة التبريرية داخل الواقع الإنساني والاجتماعي المتأزم والمفجوع...!

وفي الحقيقة تشهد هذه القصة، التي نحن بصدد قراءتها، في صورها الدالة وأسلوبها الجميل الجذاب وفي إيقاع لغتها الجادة والساخرة والناقدة والفاضحة.. لكل أساليب التمويه والتشويه والتحريف والتسلط بكل أنواعه.. التي تمارس على الإنسان العربي وفي الواقع العربي الإسلامي.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الكاتب الساخر.. يستنبط صور ومشاهد.. قصصه من الواقع ومن التراث وكذلك من الدين، كما جاء في القول السابق.. مثل (سجود إبليس..).. فكرة السجود التي اتخذت في هذه القصة تفسيرا آخر.. تفسيرا يتفاعل مع واقع الناس.. تفسيرا لإبليس آخر.. إبليس التبرير والتزييف.. إبليس الاستغلال والعبودية والسيطرة والتسلط.. هكذا يصدر في حق إبليس «الإعدام».. مما جعل واقع أو وعي الناس يتطور ويختلف عما كان عليه وإن اختلف من فئة إلى أخرى. المهم، هو، أن هناك قناعة واقتناعا بموت إبليس على الأرض.. إبليس مصدر ومنبع.. الشرور والذنوب والفواجع والمآسي.. فمتى سيتحقق هذا الحلم الجميل والهادف.. على مستوى الواقع الموضوعي.. الذي يحلم به كثير من المهتمين والمفكرين الواعين والملتزمين.. بقضايا وهموم الواقع العربي الإسلامي..!؟!.. أليس مثل هذا الإبداع القصصي الواعي والملتزم.. ما بإمكانه نشر الوعي العلمي الصحيح.. لمواجهة مشاكل واقعنا العربي الإسلامي، الذي أصبح مطوقا أينما استدار وتحرك..!؟!

المصـــدر:

(1) قصة «اليوم الأخير للوسواس الخناس» لزكريا تامر. مجلة «الناقد» العدد الرابع والستون. تشرين الأول/ أكتوبر 1993. السنة السادسة. ص: 18.

أبو بكر محمد بن طفيل شيخ فلاسفة الغرب الإسلامي

- ماذا عن المسكوت عنه في قصة حي بن يقظان !؟-

المتأمل المتفحص في أعمال هذا الفيلسوف الأديب والعالم الطبيب.. يجدها قائمة على أسس قوية وواعية استطاع بواسطتها بناء جسر حصين يربط بين الأنا والآخر. هذه الإشكالية في فكر ابن طفيل تولدت عنها أطروحة فلسفية متشعبة ومتداخلة.. في حاجة إلى البحث والدراسة من أجل استكشاف أبعادها وأهدافها.. المتنوعة والمتعددة كما يتجلى ذلك واضحا في قصته الفلسفية الجميلة والمعروفة: حي بن يقظان بصفة خاصة، وفي مسار حياته الفكرية والعملية بصفة عامة. فالرجل – كما نعرف– هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل الأندلسي القيسي. ولد حوالي 500هـ أي 106 1م بالأندلس، وتوفي سنة 581هـ–185 1م في مدينة مراكش ودفن فيها. ويكون بذلك قد بنى جسرا بين الشرق والمغرب والأندلس وبين العالم العربي الإسلامي والعالم الغربي.. وكذلك بين الفكر الإسلامي في المشرق والمغرب وفي الغرب.. وبين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية.. الخ.

وهكذا عمل على محاولة «التوفيق» و«الجمع» بين الأنا والآخر – كما قلنا– كما يتجلى ذلك بوضوح في قصته السابقة الذكر «حي بن يقظان» من خلال تبنيه الطريقة التعليمية والبناء السردي عندما صرح التعريف بـ «أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي ابن سينا» في صيغة حكائية تجمع بين الحبكة السردية القائمة على التصوير الرمزي والإيحائي، وبين البناء المفاهيمي الفلسفي.. فبنى بذلك، كذلك، جسرا رابطا بين الأدب

والفلسفة وكذلك بين الفلسفة والعلم، بحيث امتهن الطب ومهن أخرى في حياته.

وقبل الخوض والغوص في الطرح الإشكالي لهذا الموضوع الهام والشائك والتوغل في تفاصيل القصة، لابد من الإشارة إلى أن هذه القصة «حي بن يقظان» تدخل في إطار التراث الإنساني وفي حياة كثير من الشعوب والمجتمعات والثقافات.. ومن هنا تظهر أهميتها والاهتمام بها باعتبارها مكونا إبداعيا للشخصية الإنسانية ولهويتها المتشعبة والمعقدة والمركبة من عدة عناصر متفاعلة ومتقاربة ومتباعدة.. الخ.

ومن جهة أخرى فإن أهمية التراث الشعبي الإنساني – والذي تدخل في إطاره قصة حي بن يقظان- وضرورة الاهتمام والرجوع إليه، أصبح من المسائل الضرورية لا من أجل إعادته.. ولكن من أجل الاستفادة منه واتخاذه كقدوة وتجربة إنسانية.. إبداعية وفكرية وعملية.. بالنسبة لمكانها وزمانها بالدرجة الأولى.

ومن جهة ثانية، فإن بناء الجسور عند شيخ فلاسفة الأندلس ابن طفيل كما رأينا، لن يتوقف عند كل ما ذكرناه، بل امتد إلى بناء جسور أخرى، من أهمها: بناء جسر بين السياسة والعلم/ الطب، حيث يقال عنه كذلك، أنه في سنة 549هـ/1154م اتصل ببلاط الموحدين وعين كاتما لسر الأمير أبي سعيد بن عبد المومن حاكم سبتة وطنجة، ثم أصبح طبيبا خاصا لأبي يعقوب يوسف السلطان الموحدي وكان ذلك سنة 558هـ/1163م، وفي سنة 578هـ اعتزل ابن طفيل منصبه في بلاط السلطان أبي يعقوب فخلفه تلميذه ابن رشد، وذلك بتوسط منه. والسؤال المحير للأذهان: لماذا لم يهتم ابن طفيل بفكر ابن رشد كما اهتم بفكر الآخرين قريبين وبعيدين، مثل ابن سينا والغزالي وابن باجة..!؟ أليس هذا راجعا إلى وجودهما في مكان واحد.. مما عقّد العلاقة بينهما أكثر مما متّنها!؟ أم أن هناك أسبابا وحقائق أخرى هي التي كانت وراء ذلك.. مثلما هو الأمر في

عالم السياسة والإيديولوجيا..!؟ وهل يمكن عزل أو إبعاد قصة حي بن يقظان لابن طفيل عن السياسة الموحدية وعن إيديولوجيتها!؟ وكذلك عن الصراع بين المشرق والمغرب آنذاك..!؟ كيف نفسر محنة ابن رشد التي عاشها في المغرب في عهد الموحدين..؟

نعم إن قصة حي بن يقظان تحمل بين طياتها إشكالات عويصة ومتشعبة ومتداخلة.. ومن أجل ذلك لا يمكن عزلها عن الواقع الموضوعي المعاش والمعيش.. هذا الواقع القابع والخاضع للسلطة السائدة والمتحكمة.. ولإيديولوجيتها المتعددة الأبعاد والأهداف.. وإلا كيف نفسر – كما قلنا– آنذاك إبعاد ابن رشد وحرق كتبه.. بالرغم من توليه منصب ابن طفيل في البلاط الموحدي!؟ أليست سلطة الدولة تناصر وتشجع.. من سار في طريقها واتبع أوامرها ونفذها كما تريد.. وتواجه وتحارب وتبعد.. بكل الطرق والوسائل المشروعة واللامشروعة بما في ذلك العنف بكل أشكاله وأنواعه.. من خرج أو حاول الخروج عنها وعن سياستها!؟ أليس ما جاء في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل كان يجسد أو يرمز.. إلى سياسة الدولة وإيديولوجيتها وأهدافها وأبعادها.. بالرغم من أنها قصة فلسفية وصوفية وأدبية!؟ وهل بإمكاننا عزلها عن الواقع الموضوعي المعاش وعن السياسة والإيديولوجيا والسلطة.. السائدة، وعن المسار التاريخي لإشكالية الفكر والواقع كما هو الأمر في الفكر الإنساني العام..!؟

نرى أن قصة حي بن يقظان لابن طفيل ليست جديدة بالنسبة للفكر الإنساني.. بل هي تجسد بجلاء عملية الأثر والتأثير – المثاقفة– باعتبارها كانت موجودة من قبل كما وجدت من بعد ابن طفيل بأشكال وصيغ مختلفة ومضامين متنوعة وإنما جدتها تكمن في إشكالية إعادة كتابتها والأبعاد والأهداف المخططة لها والأدوار والوظائف التي تؤديها في كل زمان وفي كل مكان. حسب الصيرورة والسيرورة التاريخيتين، وحسب التشكلات والتشكيلات.. الاجتماعية

والفكرية والسياسية والإيديولوجية.. الخاضعة لمنطق إشكالية الفكر والواقع – كما قلنا–. فالفكر الإنساني التقدمي والملتزم والهادف.. لم يجد الطريق معبدا عبر مساره التاريخي.. بل وجد نفسه أمام منعرجات وعقبات وسدود.. عرقلت من مهمته ومن أدواره وأبعاده وأهدافه.. ومع ذلك ظل صامدا حتى الآن، يكافح ويناضل ويقاوم.. من أجل النقد والفضح.. وتحقيق الآمال والأحلام التي تصبو إليها الإنسانية.. وما الفكر الإسلامي إلا جزء من هذا الفكر الإنساني..؟!

وفي هذا السياق الشائك والمتشعب يمكن معالجة بناء جسر فكري عند ابن طفيل بين العالمين الميتافيزيقي والفيزيقي.. بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية.. بين الخالق والمخلوق، وذلك من خلال تمكن حي بن يقظان من الوصول إلى الحقيقة بالنظر العقلي، وآسال عرف الحقيقة من الدين، وقصَّ كل منهما على الآخر أمره، وبذلك تمكن شيخ فلاسفة الغرب الإسلامي ابن طفيل – كما قلنا– أن يربط بين النقل والعقل أي بين الحكمة والشريعة/ بين الفلسفة والدين.. هذا على مستوى الغائب/ الباطن.. أما على مستوى الشاهد/ الظاهر فهناك محاولة «الجمع» بين الحاكم والمحكوم أي بين السلطة المتحكمة والسائدة والشعب.. من خلال نظرية فكرية سياسية تتجلى في إشكالية التصوف والنقل والعقل.. كما ظهرت في فكرنا الإسلامي على العموم، وفي قصة حي بن يقظان على الخصوص..؟!

وهذا إن دل على شيء، إنما يدل على أن ابن طفيل كان بدوره جسرا قد أبدع فكرا من أجل الربط و«التوحيد» والتسامح والتقارب.. بين الشعوب والبشر والثقافات والحضارات.. والمجالات الفكرية والعلمية والفلسفية والسياسية.. الخ.

إن الإدراكات المختلفة والمتعددة لمفاهيم الجسور الفكرية الأساسية عند ابن طفيل مثل جسر «الغيرية الجذرية» القائمة على إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر أو الذات والغير.. والتي أصبحت من أهم المواضيع التي تتناولها الفلسفة الحديثة والمعاصرة بحثا

ودراسة وتدريسا.. قد اهتم بها هذا الفيلسوف، هو الآخر، منذ وقت طويل، في مرحلة التكوين الثقافي والحضاري..؟!

ومن غير شك، فإن الأمر هنا، لا يتعلق بمفاهيم فكرية وفلسفية وعلمية فقط، بل بمدى أهمية أبعادها وأهدافها ووظائفها واستخدامها في الحياة العامة والخاصة في فكرنا العربي الإسلامي. هذا الفكر الذي ظل يعاني منذ نشأته إلى الآن، من مراقبة السياسة ومن تسلط السلطة المتسلطة والقامعة.. لكل فكر حر ينتقدها أو يناهضها ويفضحها..؟! ومن هنا ضرورة الوعي بأهمية إشكالية السياسة.. في كل بحث أو دراسة.. في فكرنا العربي الإسلامي المتأزم..؟!

وهكذا، فإذا تأملنا أفق الحاضر والمستقبل – من غير نسيان الماضي – نجد أن كثيرا من المفاهيم الكلاسيكية/ القديمة لا تخلو من أهمية التغيير والتطوير والتجديد.. الخ. في واقعنا الموضوعي المعاش. ومن هنا تبدو بجلاء أهمية الثورات المتعددة والمتنوعة وفي مقدمتها الثورات الوعيية والفكرية.. المؤدية إلى التحول والتطور والانتقال.. من وضع إلى آخر، في كل المجالات وعلى جميع المستويات.

أما قصة ابن طفيل، فقد عالجت، كما رأينا، إشكالية مركبة ومتشعبة تجلت بوضوح في مسألة محاولة «الجمع» أو التوفيق.. بين المفاهيم الفكرية والثقافية والعلمية.. والمجالات الحضارية والإنسانية والتاريخية.. وظلت «غامضة» وفي حاجة إلى تفكيك ماهو سياسي وإيديولوجي.. سيما أن الرجل مارس السياسة وفن التدبير والتسيير والأمن.. وكذلك فن الكذب والوهم والتوهيم والتزييف والتحريف والظلم والقمع.. كما تمثل في رأينا نموذج الإنسان المسلم المؤمن بالحياة الدنيوية وبالآخرة من منظورين تأمليين: منظور التأمل الفلسفي ومنظور التأمل الديني والصوفي.. بطريقة سردية محبوكة ورائعة.. حيث يقول الدكتور عمر فروخ في: ابن طفيل: حي بن

يقظان للدكتور فاروق سعد. الدار العربية للكتاب. الطبعة الرابعة. 1983م. ص76: «لقد كان اهتمام ابن طفيل بالعالم الطبيعي عظيما جدا، ولكن قصد من تأليف حي بن يقظان أن يبحث عن عالم ما وراء الطبيعة في الدرجة الأولى». ونجد في قصة حي بن يقظان.. نفس المرجع السابق ص109 و110: «ولست أعني – أكرمك الله بولايته- بإدراك أهل الولاية، ما يدركونه مما بعد الطبيعة فإن هذين المدركين متباينان جدا بأنفسهما، ولا يلتبس أحدهما بالآخر. بل نعنيه بإدراك أهل النظر، ما يدركونه مما بعد الطبيعة مثل ما أدركه أبو بكر».

ابن طفيل يضعنا أمام منظومات مرجعية فكرية فلسفية ودينية وصوفية.. مختلفة وليست غريبة عنا.. في تصورها وفي طرحها.. إذا ما رجعنا إلى فكرنا العربي الإسلامي على طول مراحله التاريخية.. وكان يرمي من خلالها إبراز الحق والحقيقة.. شرحا وتفسيرا وتوضيحا.. كما تجلى ذلك كذلك، من خلال قوله «إما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية. فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب، استحالت حقيقته، وصار من قبيل القسم الآخر النظري، لأنه إذا كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه اختلافا كثيرا، وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم، ...».

لعل اللافت في النظر إلى ما قاله ابن طفيل لا يقتصر على الإشكالية المتمحورة حول الحقيقة وهو يحاور الفلاسفة والمتصوفة.. في الداخل وإنما كذلك، ينبه قارئه على أنه واع كل الوعي كذلك بما وصل إليه من كتب خارجية يونانية وإسلامية مشرقية ومغربية.. لم تستطع كلها أن تشفي غليله في هذا المجال المرتبط بالحقيقة التي كان يتوخاها ويصبو إليها وإلى معرفتها أدق المعرفة. وهذا ما جعله في

رأينا، يتميز هو الآخر، عن غيره ويحظى بمكانة ثقة وحب وإخلاص لدى من وضعوا فيه هذه الثقة وأولوه عناية خاصة.

وبقي ابن طفيل يقرأ ويبحث عن الحق والحقيقة والسعادة.. وعن ما يرضي سياسة سلطة الدولة التي كان يعيش في حضنها وعن أشياء أخرى تخصه إلى أن وجد ذلك عند بعض الشيوخ الذين أثَّروا فيه واقتنع بمواقفهم وبما وصلوا إليه من إدراك للحق والحقيقة وبمن تمتعوا بالسعادة القصوى كما يقول في ص115: «ولاشك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة. لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا.

ولم يتخلص لنا، نحن، الحق الذي انتهينا إليه؛ وكان مبلغنا من العلم يتتبع كلامه وكلام الشيخ أبي علي، ...».

إن الحديث عن ابن طفيل وعن قصته حي بن يقظان وعلاقته بالفلسفة وبالدين.. وكذلك بسياسة الدولة التي كانت هي الأخرى تشجع على التصوف والأولياء.. الخ. يفرض علينا أن نضع في اعتبارنا أهمية الواقع الموضوعي المعاش والمعيش.. هذا الواقع هو المجال الخصب الذي انتشر فيه التصوف السني المغربي.. وفيه تفاعلت أصناف التفكير.. على الرغم من اختلافها وتباينها.. هذا الواقع الذي قدمه ابن طفيل بطرق فكرية وفنية معبرة.. حيث استشهد بابن سينا الفيلسوف والمتصوف والطبيب.. لتبرير الفلسفة وعلم التصوف والطب.. وكأنه يتحدث عن نفسه.. لسلطة الدولة التي ارتمى في أحضانها.. ولإرضائها وتبرير سياستها وفكرها «الصوفي».. كما استشهد واستند على آيات قرآنية لتبرير، كذلك، موقفه الديني والذي هو دين الدولة كذلك. كما استشهد بتصوف أبي حامد الغزالي السني، والذي تبنته سياسة الدولة المغربية، باعتباره مستنبطا من الدين الإسلامي والذي هو دين الدولة الرسمي.

إن قصة حي بن يقظان لابن طفيل المعبرة والهادفة.. تداخلت فيها مجموعة من العناصر: العامة والخاصة.. الخارجية والداخلية.. مما جعلها تتميز بمجموعة من المميزات والخصائص.. كما لعبت فيها «السياسة» دورا هاما وأساسيا بطريقة شعورية ولاشعورية.. مباشرة وغير مباشرة. مما جعل مجموعة من الجهات، وفي مقدمتها الدولة الموحدية.. أن تستغل وتستفيد من توظيف ونشر.. هذه القصة وذلك لبسط نفوذ سياستها وإيديولوجيتها.. بطرق مختلفة ومتعددة.. غير طرق عالم الشهادة وإنما بطرق علم المكاشفة، كما ذهب ابن طفيل إلى ذلك من خلال قوله، أن حالة السعادة القصوى في المجال القدسي والتي يصل إليها العارف المتصوف بطرق المكاشفة للدليل والمرتبة في الدلالة المرتبطة بدورها بنتائج علم المكاشفة، الحاصلة.. فهو جزء لا يتجزأ منه.. تسير وتحصل وفق ما هو عليه.

وهكذا فإن من أهم غايات التتبع والاقتفاء لأثر المعرفة والحقيقة والسعادة.. عبر التيقن والتدليل من مدى صدقها في حياة وواقع الباحث عنها، هي إحدى الأسس التي أقام عليها ابن طفيل نزوع إعماله إلى منهج علم المكاشفة لأنه المنهج الذي يملكه العارف من أجل الوصول إلى تلك «الحقائق» وبذلك يكون هذا المنهج هو الأداة التي تميز بين الخير والشر، والحق والباطل.. وقد بالغ في ذلك حتى كاد أن يضحي بالعقل..؟!

لكن وبالرغم من توظيف ابن طفيل دليل المكاشفة الصوفي في طريقته المعرفية.. لم يجعله أن ينكر وجود العالم المادي وما يوجد فيه.. حيث يقول في ص128: «(...) وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه».

المتأمل والمتمحص في هذه الأقوال وغيرها الواردة في قصة حي بن يقظان لابن طفيل، يدرك إلى أي حد أن هذا الفيلسوف المسلم يتقن لعبة الحكي أو السرد في تصوير كل من العالمين: عالم الشهادة وعالم الغيب، عالم الحس وعالم الروح.. الخ، كما تمكن كذلك من

إتقان لعبة «التوفيق» بين المتناقضات المختلفة.. بين ما هو نقلي وما هو عقلي.. وبين ما هو صوفي وما هو سياسي إيديولوجي.. هذه الإشكالية التي أضحت إشكالية فكرنا العربي الإسلامي منذ القديم حتى الآن..؟!

المصادر والمراجع

-1- كتاب: شرفات. منشورات الزمن. عدد: 27. السنة 2010م. النجاح الجديدة. الدار البيضاء.

-2- فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ابن رشد.

-3- كتاب: الدين والدولة وتطبيق الشريعة. الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى فبراير 1996م. بيروت – لبنان.

-4- المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة. الدكتور الميلودي شغموم.

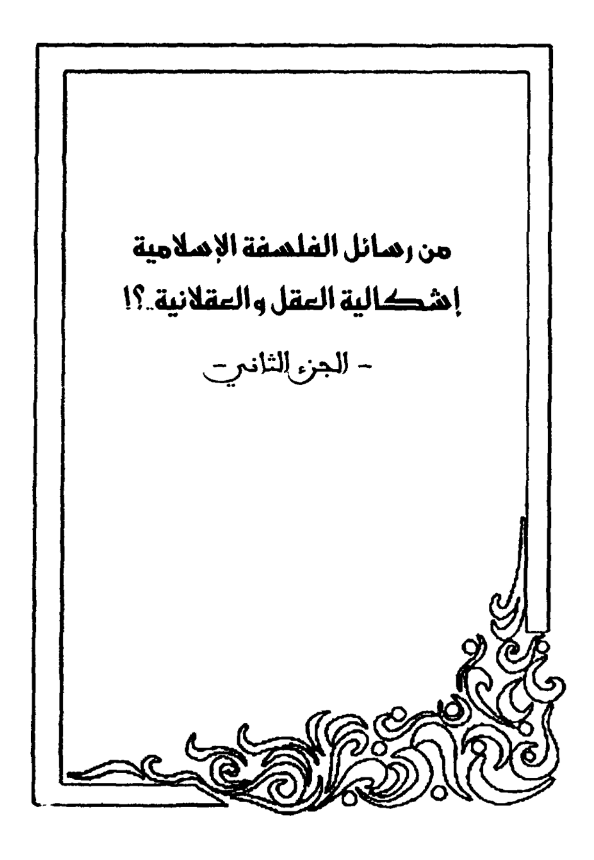
-5- مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط. طبيب تيزيني. دار دمشق للطباعة والنشر.

-6- من وحي التراث الغرباوي. بوسلهام الكط. الجزء الأول. الطبعة الأولى 1999م. مطبعة أمبريال. الرباط.

-7- كتاب: الاستشراق في أفق انسداده. د. بنسالم حميش. الطبعة الأولى 1991م. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية. سلسلة دراسات 3.

-8- ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب. صادق جلال العظم. رياض الرايس للكتب والنشر. لندن – قبرص.

-9- قصة: اليوم الأخير للوسواس الخناس. زكريا تامر. مجلة الناقد اللبنانية. العدد: الرابع والستون. تشرين الأول/ أكتوبر 1993م. السنة السادسة. لبنان.



من رسائل الفلسفة الإسلامية
إشكالية العقل والعقلانية..؟!

- الجزء الثاني -

تقديم :

من رسائل الفلسفة الإسلامية

يفرض علينا موضوع الرسائل نفسه مرة أخرى، حيث خصصنا له –في السابق– قراءتين واحدة حول رسائل السجن، والثانية حول موضوع: من رسائل الهجرة. إنه مجال خصب وفاتن في تنوعه وتعدده.. قادر على رصد الأحداث والمشاهد والشواهد والمعارف والحقائق الإنسانية والاجتماعية.. الفكرية والثقافية.. الحضارية والتاريخية والسياسية. وتكمن أهميته الإبستمولوجية والتاريخية في التصاعد الكمي والكيفي في عدد الرسائل الفلسفية الإسلامية والتي تدل على مدى الاهتمام الكبير بالإبداع والتفكير وبالبحث والدراسة.

ولقد حاولنا من خلال هذا الإنتاج الفكري الفلسفي الخصب، اختيار بعض النماذج من الرسائل، ليس من باب المفاضلة أو التمييز أو الانتقاء وإنما من باب الإمكانيات المتاحة لنا والقدرة على القراءة والبحث والتأويل.. في وقت يسمح لنا بالقيام بكل هذه الأعمال وبغيرها، تقديرا لأهمية هذه الرسائل وللدور الذي قامت به وبإمكانها أن تقوم به حتى الآن، في مجال إثراء وتطوير وتغيير الوعي الإبداعي والبحثي والدراسي والنقدي، والتشجيع على الإبداع والكتابة والخوض في مثل هذا الموضوع المتعلق بالرسائل الذي يعتبر قديما، لكنه ينطوي، في رأينا، على قيمة فكرية عقلية فلسفية ودينية وأخلاقية وسياسية واجتماعية واقتصادية.. عميقة ومعمقة.. هامة وأساسية وضرورية.

إن الحرص على قراءة الفكر الإسلامي على العموم، والفكر الفلسفي الإسلامي على الخصوص، بكل تمعن وتعمق وتأن وتبصر، يضعنا أمام حقائق متميزة ومتجلية في أنه جاء على شكل «رسائل» في المجالين: الفيزيقي والميتافيزيقي، سواء تحدثنا عن العلوم الدينية

أو الفلسفية أو العلوم الطبيعية أو الإنسانية أو الرياضية أو الطبية.. وحتى الإبداعات والكتابات الأدبية والسياسية والتاريخية. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على مدى وعي المبدع والمفكر والعالم والفيلسوف والشاعر.. العربي والمسلم بأهمية دور وظيفة الرسالة في التواصل والتأثير والتضامن والتوحد والمشاركة في الفعل من خلال العلاقة الدياليكتيكية القائمة بين المرسل والمرسَل إليه والرسالة واللغة والمرجع.. الخ.

هذا الفكر الإسلامي المتنوع والمتعدد الأبعاد والأهداف والرهانات يثبت ويوضح أن للرسائل بعدا عميقا ودالا وهادفا في الفكر وفي الواقع وفي التاريخ، باعتبار أن المبدع المفكر والفيلسوف المسلم كان واعيا بهذه الحقيقة وبأهميتها في بلورة ثقافة حضارته الخاصة وثقافة الحضارة الإنسانية عامة. ومن خلال هذا الإدراك العميق لأهمية الرسائل في الحياة البشرية، استطاع استثمارها بوعي ناضج وبكثير من الحكمة، حتى أصبحت من أهم مميزات وخصائص الثقافة الإسلامية في تلك المراحل المزدهرة من تاريخ حضارتنا القديمة.

وبالرغم من وجود مجموعة من الصعوبات والعراقيل آنذاك، إلا أن الإبداع/الفكر الإسلامي قد أدى دوره التاريخي والفكري والثقافي والحضاري. وازدهاره قد أدى إلى ازدهار الرسائل التي توسعت وتعمقت وانتشرت بشكل واسع على مستوى محلي وعالمي إنساني مع الفتوحات الإسلامية وانتشار الدعوة الإسلامية كذلك. هذه العناصر وغيرها التي كانت الأساس والدعامة الأولى التي جسدت الفكر الفلسفي الإسلامي. وهكذا فكل علم من العلوم الإسلامية اشتهر بنتاج محلي وعالمي مثل الفلسفة والطب والفن المعماري والكيمياء.. وفق القاعدة الإسلامية.

وبظهور الفكر الإسلامي على العموم والفكر الفلسفي على الخصوص والرسائل الفلسفية على الأخص، تغيرت النظرة إلى

المسلم وإلى واقعه الموضوعي، وأخذت منحى آخر يملأه العمل والتحدي والإبداع. ثم التركيز على الفكر بالدرجة الأولى بعد أن انتشر الفكر الإسلامي بشكل واسع وكبير.. وساهم المبدع المفكر المسلم بقدراته وإمكانياته وأعماله في خدمة دينه وهويته وتراثه وثقافته وحضارته، حيث جعل منها صيتا عالميا وإنسانيا.

وإذن، لا يمكن أن ننكر الدور الذي لعبته الرسائل الفلسفية الإسلامية في تطور الفكر الإسلامي وفي إسماع صوته وفي تقوية نفوذ وجوده وفي شهرة معرفته، ولازال حضوره وتأثيره في المجالين الحضاري والثقافي المحلي والعالمي.

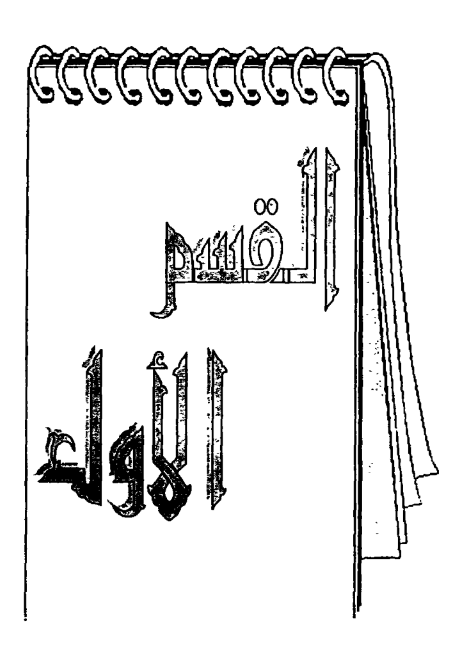
كما أن استغلال الفكر الفلسفي والعلمي الإسلامي المتجسد، مثلا، في الرسائل الفلسفية في الغرب وبالخصوص في أوروبا، ومنه الطب والفلسفة والعلم الطبيعي والرياضي والفن المعماري.. كان له الدور الفعال في بلورة وتطوير الفكر الغربي وفي بناء حضارته. وبصيغة أخرى هذا التأثير الفكري والمادي الإسلامي أدى إلى تحول وتغير وتطور في الواقع الغربي.

إن إبداع الرسائل الفلسفية الإسلامية قد أعطت الفكر الإسلامي دون شك، أهمية قصوى ومكانة كبرى من غير نسيان الرسائل الأخرى، وهي موجودة كذلك في الغرب باعتبارها قد ساهمت مساهمة فعالة في التجربة الحية الحديثة والمعاصرة الغربية، ولكن ومع الأسف بقينا نحن متخلفين عن هذا الركب الحضاري والثقافي والتاريخي.. بالرغم من إبداعاتنا وإسهاماتنا السابقة الذكر، ومن هنا أهمية إعادة قراءة هذه الرسائل الفلسفية وغيرها، قراءات متأملة ومتمعنة وفاحصة وناقدة متسائلة !؟! قراءات تحثنا وتشجعنا على الإبداع الخلاق وعلى العمل الهادف إلى التطوير والتجديد والبناء.. لمواكبة الحاضر واستلهام واستحضار المستقبل.

ومن هذا المنظور العلمي والتاريخي.. فنحن لا نهدف من وراء هذه الرسائل، الرجوع بعجلة التاريخ أو بتوقفها -كما قد يعتقد- وإنما الهدف منها هو اتخاذها كعِبَر للغافلين وكقدوة لتكسير منطق التبعية والتقاعس والكسل؟!.

ولقد جاء في «المشاهير من علماء العرب والمسلمين» الكندي. عمر فاروق الطباع. مؤسسة المعارف للطباعة والنشر – بيروت – ط الثانية – 2002م. ص69: «أبو يوسف الكندي المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية، متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم، فيلسوف العرب..».

ونجد في ص89 كذلك في نفس المصدر «ولما كان يعقوب بن اسحق من المتأثرين بجهابذة الفكر اليوناني "وبخاصة أرسطو، وفلاسفة مدرسة الأسكندرية" فقد أفاد من إلمامه بتراث الإغريق في حقول البحث المتباينة...».


القسم
الأول

الفصل الأول:

من رسائل الفلاسفة المسلمين:

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي وجابر بن حيان

تندرج أهمية إشكالية قراءتنا لبعض الرسائل الفلسفية الإسلامية – ومن بينها: رسائل الرازي وجابر– ضمن رؤية منهجية واستراتيجية فكرية/علمية وتنموية. أصبحت تفرض نفسها في ظل ظروف صعبة ومتشعبة ومتأزمة يعيشها مجتمعنا العربي والإسلامي، أكثر من أي وقت مضى. إنها ضرورة العصر، التي أصبح فيها العلم المنتج والمطور والبناء.. ضروريا في عملية النهضة والتطور والتقدم، أي التنمية الشاملة باعتباره عنصرا أساسيا وفاعلا في هذه العملية الإنسانية والاجتماعية والفكرية والثقافية والعلمية والحضارية.. الخ. ومن غير شك، فإن مساهمة العلماء والعلم والمفكرين والفكر الواعي في هذه العمليات لها تأثير بليغ في مدى بلورة هذه الرؤى والاستراتيجيات الإنسانية الهادفة.

وطرح إشكالية استراتيجية مفاهيم: الرؤية والنظرية والعلم والمجتمع والإنسان والطبيعة والتنمية والتخلف.. الخ. يقتضي طرح إشكالية مفهوم العقل والعقلية والفكر والتفكير.. طرحا رؤيويا وممارسة وتطبيقا. وهكذا فإن عملية الاهتمام بمفهوم العقل ودوره في استراتيجية التنمية الشاملة تستوجب ما هو نظري وما هو تطبيقي.. ما هو كيفي وماهو كمي.. وإذا ما تعطل دور هذه الملكة الإنسانية (العقل) تعطل الإنسان والمجتمع والثقافة والمواكبة.. وهكذا فإن المؤشرات الاستراتيجية الحاضرة والمستقبلية لبلد من البلدان تتعلق بالعلاقة الدياليكتيكية النشيطة والفعالة... ومدى تأثيرها في الإنسان والمجتمع والتاريخ والحضارة والثقافة. وهذا الموقف الواعي

المتسائل والمحلل والناقد يتجه بالضرورة إلى تحديد استراتيجية دور العقل في مجتمعاتنا وإلى أبعاده ورهاناته وخلفياته، وإلى مدى قدرته على المشاركة والمساهمة.. في التنمية الشاملة -كما قلنا- معتمدين في دراستنا هذه على نموذجين من العلماء الفلاسفة المسلمين، اللذين أغفلنا أعمالهما فأغفلنا التاريخ وتعطلنا وتخلفنا وتأزمنا.. وأصبحنا متقاعسين ومرتكسين وكسالى تابعين خاضعين -مستسلمين- وغير قادرينا على المواكبة والمسايرة والمصايرة. ومن هنا تتجلى أهمية الوعي الناضج والعملي ومدى مساهمة العقل في التنمية الشاملة. ومثل هذا الاهتمام بفكرنا العربي والإسلامي والثالثي والإنساني يفضي بنا إلى مزيد من العمل على الاستفادة مما تركه وأنتجه الإنسان أينما كان في مجال العلم والفكر.. وعلى التعمق والبلورة والتطوير. وفي هذا الإطار فإن اهتمامنا بالعالمين الفيلسوفين: أبو بكر محمد بن زكريا الرازي وجابر بن حيان، لا يرتبط فقط بالعالم العربي والإسلامي/الفكر الإسلامي، وإنما كذلك بالواقع الإنساني والفكر الإنساني وبمدى تأثيرهما في الحياة الإنسانية والاجتماعية والحضارية والثقافية والتاريخية والتنموية. ومن حقنا كذلك، أن نتساءل عن مكانة ودور العلماء والمفكرين والفلاسفة.. المسلمين عند الآخر، وعندنا !؟ كيف كانت الاستفادة منهم هنا وهناك !؟ لماذا نشط وأنتج وأبدع وطور وبلور.. عقل الآخر، فساهم في التنمية الشاملة؟ ولماذا ظل عقلنا مشلولا وجامدا لا يؤثر ولا يتأثر، بالرغم من أن أجدادنا لم يكونوا مثلنا !؟ وبصيغة أخرى لماذا لم نستلهم حماسهم وإرادتهم وأعمالهم في الإقبال على الفكر والعلم والفلسفة والدين.. مطورين ومتحدين ومواكبين ومسايرين.. لمنطق حياة الصيرورة والتقدم والنهوض!؟

يقول الرازي في كتابه «رسائل فلسفية»[1] ص18/17 «في فضل العقل ومدحه أقول: إن البارئ عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا. فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسْناها وذللناها وصرفناه في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا. فإن بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه، وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا».

ويقول جابر بن حيان في «3 – الأعلام»[1] ص84: «يقول جابر ما نصه: «إنه ينبغي أن تعلم أولا موضع الأوائل والثواني في العقل، كيف هي، حتى لا تشك في شيء منها، ولا تطالب في الأوائل بدليل، وتستوفي الثاني منها بدلالته»».

تعتبر هذه الأقوال/الرسائل الفلسفية الإسلامية من بين المؤشرات المتقدمة والواعية بأهمية دور العقل في التنمية العامة على العموم، وفي التنمية الإنسانية والاجتماعية والمعرفية.. على الخصوص. في الماضي، وفي تخلف وضعف الأنشطة الفكرية والعلمية والفلسفية والدينية والثقافية.. في عصرنا المعاصر. كما تعبر بالمقارنة والمقاربة الواقعية والموضوعية عن تعطيل العقل العربي

---

[1]- أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفية. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت. الطبعة الثانية 1977م.

[1]- (3- الأعلام) زكي نجيب محمود. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975م. ط2.

والإسلامي. وهكذا ورد الفصل الأول في فضل العقل ومدحه، السابق الذكر، للرازي في كتاب «الكرماني» وكذلك في نص جابر بن حيان، هو الآخر، في المقالة الأولى من (كتاب «الخواص الكبير» مختارات كراوس. ص234.).

يتحدث كل من الفيلسوفين العالمين: الرازي وجابر في نصيهما السابقين الذكر، عن أهمية ودور العقل ووظيفته عند الإنسان، مقدمين بذلك قراءات متأنية ومتبصرة وبحوثا علمية وفلسفية متعمقة لهذه الملكة الإنسانية التي ينفرد بها الإنسان عن باقي الكائنات الأخرى وفي مقدمتها الحيوان.

وإن حاولنا التعمق قراءة وتحليلا وبحثا ومناقشة.. في هذه الإشكالية الهامة والمتداخلة، وجدناهما قد نهلا هذا الاهتمام وهذه المعارف من مصادر خارجية وفي مقدمتها الفلسفة والعلوم اليونانية، وأخرى داخلية عربية وإسلامية. وهذه الحقيقة قد جعلت منهما عالمين فيلسوفين متميزين، فذاع صيتهما وانتشر إنتاجهما الفكري المتنوع، ولقي إقبالا كبيرا في عصرهما والعصور المتتالية الأخرى، في البلدان العربية والبلدان الأخرى وفي مقدمتها البلدان الغربية. لأنهما قد حاولا – نسبيا- أن يعالجا كافة الأدوار والأبعاد والأهداف العقلية في الثقافة العربية الإسلامية، والثقافة الإنسانية العلمية والفلسفية والفكرية، وبذلك استطاعا معالجة أجزاء هامة مثل: العلاقة بين الفلسفة والدين، الفلسفة والفلسفة، الفلسفة والعلم والفلسفة والأسطورة والطب والدين والقيم.. الخ. حيث نجد في المصدر السابق الذكر، ص(ج): «للرازي مؤلفات كثيرة سمى ابن أبي أصيبعة منها 232 كتابا ورسالة أكثرها في الطب، وأكبر مؤلفاته الطبية (الحاوي) وهو موسوعة زادت مجلداتها على العشرين، وهي من الاتساع بحيث لم يكتب مثلها في الطب كاتب واحد قط. وهي تجمع طب الإغريق، إلى طب غير الإغريق، إلى طب العرب، إلى طب الرازي نفسه وإلى ما

رأى في طب غيره. ولا يوجد اليوم من هذه الموسوعة إلا عشرة مجلدات موزعة بين المكتبات.

وترجم «الحاوي» إلى اللاتينية وطبع فيها خمس طبعات، وكان أثره في أوروبا بالغا إلى فجر عصورنا العلمية الحديثة هذه». ونجد في المصدر السابق «جابر بن حيان» ص10: «لكن جابرا لم يكن كيمويا وكفى، بل كان كذلك فيلسوفا، يتصور الأمور كما يتصورها الفلاسفة من حيث محاولتهم أن يجمعوا أشتات الكون في بنية واحدة، يبحثون لها عن مبدأ أول ثم يفرعون منه الفروع، وهكذا فعل جابر، فله محاولة من هذا القبيل يدعمها بجدل فلسفي من الطراز الأول.».

إن الاهتمام بالعقل وبوظائفه وبتطبيقه.. مهم وخطير في نفس الوقت. أهميته تكمن في تطبيقه واستغلاله واستخدامه أحسن استخدام واستغلاله في ما هو أحسن وأفضل، في مجالات الأبحاث والدراسات.. وهذا لا يمكن أن يتأتى إلا حين يتخلص الإنسان من التقاعس والكسل والاتكال والتبعية والخرافة.. الخ. والاعتماد على العقل في مجال التنمية الشاملة يستدعي العمل العملي والنظري، أثناء البحث والدراسة. وهنا يكون للعقل البشري دور في المعرفة العلمية والفلسفية والدينية.. – كما قلنا-. وهكذا يكون للبحوث والدراسات والبراهين والحجج العقلية والحكمة الفلسفية والأنشطة والنتائج العلمية.. الأدوار الأساسية في العمليات الاستراتيجية للتنمية الشاملة.

لقد ارتبط تفكير الرجلين على حد سواء، بالاختيار العقلي للبحوث والدراسات العلمية والفلسفية والأخلاقية.. الخ. هذا الاختيار العقلي في واقعنا العربي والإسلامي في عمليات الإصلاح والنهضة والتنمية الشاملة.. لازال يواجه إشكالا حقيقيا في عقليتنا وثقافتنا واختياراتنا..؟!

ومن غير شك، فإن تمكين ثقافتنا العربية والإسلامية من إيجابيات وظائف العقل وأنشطته بإمكانه أن ينعكس على واقعنا الموضوعي المعاش وعلى تنميتنا الشاملة. وهذا ليس غريبا عنا لأن أهم ما تَمَّ إنجازه في حضارتنا العربية الإسلامية القديمة هو ما عرف بالإنجاز العقلي والنقلي في قالب فلسفي وعلمي وأدبي وفقهي.. الخ. كما تقدم لنا هذه الشهادة التاريخية والحضارية.. العربية الإسلامية درسا مهما متعلقا بمدى قدرة الإنسان العقلية والفكرية والعملية.. أن تتحقق في كل عصر وفي كل مكان ووفق شروط ذاتية وموضوعية.. وأن تحقق التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.. الخ.

وعلى هذا الأساس تعد الرسائل التي نحن بصددها، وغيرها، مثالا حيا وشاهدا على أن العملية الفكرية والعلمية والثقافية والعقلية والعملية والإنتاجية التطورية من أهم الأشياء التي يجب الاهتمام بها. ألسنا في حاجة ماسة إلى تغيير العقليات العربية والإسلامية والثالثية.. إذا ما أردنا بالفعل تحقيق التنمية الشاملة؟ أليس تضييق مجال العقل وتطويقه وتلجيمه في مجال التنمية الشاملة من بين العوامل الأساسية التي تعاني منها بلدان العالم الثالث!؟ كيف يمكن تكوين الأجيال وإنشاء التنشئة.. التكوين الصحيح، والتنشئة الواعية والملتزمة الهادفة!؟!

إن الاهتمام بما هو إيجابي في التراث العربي الإسلامي والإنساني، لا يعني المطالبة بإعادته كما هو، وكما كان.. وإنما الهدف منه اتخاذه كقدوة تشعل فينا فتيل البحث والإبداع والبناء والتطوير والتجديد.. فنحن في حاجة ماسة إلى الاستفادة من الآخرين بشكل إيجابي وهادف.. للالتحاق بالركب الحضاري المتقدم ولمواكبته..

وإذن، من هنا ضرورة الاستفادة من دور العقل كما تجلى ذلك في الفكر الفلسفي والعلمي.. لدى كل من الرازي وجابر في رسائلهما الفلسفية، حيث يضيف الرازي قائلا حول أهمية دور الفلسفة

في الحياة العامة، في ص 108: «وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعا «إن الفلسفة هي التشبه بالله عز وجل بقدر ما في طاقة الإنسان» وهذه جملة السيرة الفلسفية. فأما تفصيلها فعلى ما في «كتاب الطب الروحاني» فإنا قد ذكرنا هناك كيف تنزع الأخلاق الرديئة عن النفس وكم مقدار ما ينبغي أن يجري عليه التفلسف أمره في الاكتساب والاقتداء والإنفاق وطلب مراتب الرياسة.

وإذ قد بينا ما أردنا بيانه في هذا الموضع فنرجع ونبين "ما" عندنا ونذكر الطاعنين علينا ونذكر أنا لمْ نسر بسيرة إلى يومنا هذا – بتوفيق الله ومعونته– نستحق أن نخرج بها عن التسمية فيلسوفا. وذلك أن المستحق لمحو اسم الفلسفة عنه من قصَّر في جزئي الفلسفة جميعا – أعني العلم والعمل– يجهل ما لفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به. ونحن بحمد الله ومَنِّه وتوفيقه وإرشاده فبرآء من ذلك. أما في باب العلم فمن قِبَل أنَّا لو لم تكن عندنا منه إلا القوة على التأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعا عن أن يُمْحى عنا اسم الفلسفة فضلا عن مثل كتابنا «في البرهان» و«العلم الإلهي»..».
ويقول جابر بن حيان في المصدر السابق ص106 عن الفلسفة كذلك : «العلم الفلسفي (وهو أحد فرعي علم معاني الحروف):

(أ) هو العلم بحقائق الموجودات المعلومة.

(ب) الفلسفة هي العلم بأمور الطبيعة وعللها القريبة والبعيدة»

تحاول قراءتنا المتأملة والمتمحصة الاهتمام بالمحتويات الفكرية/العقلية، الفلسفية والعلمية المختلفة لبعض الرسائل الفلسفية الإسلامية – كما قلنا– المنبثقة من الواقع الموضوعي المعاش والمتضمنة بشكل عميق في سياقه المجتمعي والثقافي والديني. وهذا يبدو واضحا من خلال الطرح الفلسفي الإشكالي لكثير من المواضيع التي تناولتها وعالجتها الفلسفة الإسلامية.. وهذه الرسائل/المقتطفات منها – تقدم للقارئ بعض القضايا والأفكار التي اهتم بها وناقشها

العلماء والفلاسفة والمفكرون لإدراك الحقائق والمعارف دون تجاهل الاختلافات في الرأي والرؤى والطرق.. وبالرغم من أن مجموعة من الدول العربية الإسلامية أصبحت تتظاهر بالاهتمام بأهمية الحداثة في سياقها «المحاكاتي» وفي إطار سياسة التبعية العمياء للتحرر من «التقليد» ولقد أصبح العديد من المفكرين المؤمنين بالحداثة الجاهزة يدعون إلى هذا «الاختيار» الصعب الذي لا يخلو بدوره من سلبيات ومشاكل ومخاطر متعددة ومتشعبة، مما أثار ردود أفعال ناقدة وأخرى رافضة واعية بإشكالية هذا «الاختيار»!؟!

وهكذا وبالرغم من أن هذه «الرسائل الفلسفية» مقتطفة من الفلسفة العربية الإسلامية القديمة، لازالت تحتفظ بأهميتها ومصداقيتها وقيمتها الفكرية والثقافية والتاريخية، مما بإمكانه أن يعطيها قيمة النموذج المحفز في مجال الفكر والإبداع والعمل.. لمواجهة التقاعس والارتكاس والكسل والتبعية والتخلف.

وفي هذا السياق يصبح التراث الإيجابي والهادف، كعنصر محفز ومشجع على التنمية الشاملة لا بنفس رؤيته وطرقه –كما قلنا– ولكن بمحفزاته وخصوصياته ومميزاته الواقعية والموضوعية وبمنظومة مكوناته ومحدداته ورهانات واقعه وهويته. وهذا لا يخرج عن نطاق الاختلاف في الهويات والثقافات والحضارات.. الإنسانية، التي أكد التاريخ مصداقية حقيقتها وموضوعية واقعيتها.

ويستخلص القارئ المهتم والمتتبع للثقافة العربية الإسلامية وللتراث العربي الإسلامي القديم من خلال مظاهره المتجلية في مختلف المواضيع والاهتمامات والأبحاث والدراسات.. الفلسفية والدينية والعلمية والاجتماعية والسياسية.. بأن لها أبعادا وأهدافا متعددة ومضامين مختلفة، كانت نتيجة النزعة الاجتهادية النقدية والعقلانية والدينية والفلسفية والعلمية –كما قلنا– ولنا في نماذج علم الفقه والفلسفة والطب والمعمار والكيمياء.. الدليل على ما نقول. حيث نجد في المصدر السابق «جابر بن حيان» ص22 «جابر هو كيموي

العرب الأول، فهو أول من اشتهر علم الكيمياء عنه وهو أول من يستحق لقب «الكيموي» من المسلمين. والظاهر أنه قد أصاب من ارتفاع المكانة وضخامة الثراء وبعد الصيت، ما جعله موضع التقدير آنا وموضع الحسد والاضطهاد آنا، وأما التقدير فهو الذي أحاط اسمه بهالة من الجلال أزاغت عن حقيقته أبصار الكاتبين فيما بعد، حتى نجد من يصفه منهم تارة بأنه: «ملك العرب» وتارة أخرى بأنه: «ملك العجم» وتارة ثالثة بأنه: «ملك الهند» وقال عنه «رسل» الذي ترجم بعض مؤلفاته إلى الإنجليزية (لندن) أنه: «أشهر علماء العرب وفلاسفتهم» وقال عنه القفطي أنه: «كان متقدما في العلوم الطبيعية بارعا منها في صناعة الكيمياء، وله فيها تآليف كثيرة مصنفات مشهورة» وحسبنا أن الرازي يشير إليه في كتبه الخاصة بعلم الكيمياء بقوله: «قال أستاذنا أبو موسى جابر بن حيان» ويقول الرازي في المصدر السابق ص101: «فنقول: إنا نحتاج أن نبني أمرنا فيما هو غرضنا المقصود في هذه المقالة على أصول قد تقدم بياننا لها في كُتُبٍ أخر لابد من الاستعانة لتخفيف ما في هذه المقالة بها. فمنها كتابنا «في العلم الإلهي» وكتابنا «في الطب الروحاني» وكتابنا «في عزل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة» وكتابنا الموسوم «بشرف صناعة الكيمياء» ولاسيما كتابنا الموسوم «بالطب الروحاني»، فإنه لا غنى عنه في استتمام غرض هذه المقالة والأصول/التي نبني عليها فروع السيرة الفلسفية،...».

تتشابه وتتقارب أبعاد وأهداف «الرسائل الفلسفية الإسلامية» لكل من الرازي وجابر بشأن العلم والفلسفة في سياق مسيرتها الفكرية والثقافية والتاريخية فهي إيجابية وهادفة في وقتها ومحفزة ومشجعة.. في عصرنا المعاصر وفي عصور أخرى، على المثاقفة المفيدة وعلى الإبداع الذاتي الواعي والناضج والعملي وهذا لم يمنعها من إغناء وتطوير تجربتهما الذاتية بالرغم من الاستفادة من الآخر، ومن جعلها تنسجم وتتوافق مع البيئة العربية الإسلامية تعبيرا

وتطبيقا. فرغم تأثرهما بالفلسفة اليونانية، فلقد ظل الدين الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية والواقع الموضوعي المعاش.. لقد ظل كل ذلك وغيره حاضرا في تفكيرهما وإبداعهما ووعيهما، مما أكسب إنتاجهما الفكري والفلسفي والعلمي.. فعالية نشيطة وهادفة في الواقع الموضوعي المعاش، على المستويين: النظري والعملي التطبيقي، وهذا بإمكانه تقريبنا من الطرح الإشكالي لمسألة الأصالة والمعاصرة وأيضا إشكالية التقليد والحداثة والتجديد.. في عصرنا المعاصر، وإن تغيرت مجموعة من الأشياء والقضايا والحقائق؟!

تتمحور إشكالية ثقافتنا المعاصرة في عدم قدرتها من الاستفادة من ثقافة الآخر حتى تستطيع أن تتطور وتنهض وتتقدم.. بل وتتحدى، كما فعل السلف الذي استفاد من الآخر، بإدراك عميق وحر، ووعي ناضج ومتحدي للثقافة اليونانية، تجلى في إبراز الخصوصية وإضفاء الشرعية على المثاقفة من غير السقوط في التبعية العمياء والعجز المفضوح والمستسلم والمنهزم المشلول.

في ظل الواقع العربي الإسلامي القديم، لقد عمل العقل/الإبداع العربي الإسلامي على الاستفادة من الآخر، بوعي ناضج وعملي مجدد ومطور وتام.. لأنه كان ضد الجمود والتبعية والاستسلام والكسل.. كان العقل/الإبداع فعالا ونشيطا ومنتجا.. مطورا ومغيرا وبناء.. الخ. قادرا على التمييز بين الأنا والآخر.. بين الأخذ والعطاء.. بين الأثر والتأثير، والتجديد والتطوير.. بالرغم من اعتماده على اليونان وغيره، مبرهنا على مدى حق الإنسان في النمو والتطور والتجديد.. وعلى مدى قدرته على إبداع رؤى ومناهج وأفكار.. تتطابق وتنسجم مع الواقع الموضوعي الذي ينتمي إليه، من غير تطوير هويته وخصوصيته.. وقد تأتى ذلك بفضل حضور الوعي الناضج الهادف والعملي.

لقد قمنا كمجتمع عربي إسلامي بنهضة حضارية وثقافية وتاريخية وإنسانية وعلمية.. كبيرة. وكان الهدف من ذلك ليس محليا

فقط، كما قلنا، بل إنسانيا واسع النطاق، وبذلك دخلت ثقافتنا مع ثقافات أخرى متعددة ومتنوعة ومختلفة.. كان الجانب الوعيي الهادف فيها حاضرا. وهذا ليس غريبا عن تجارب الشعوب الأخرى في سياق الصيرورة والسيرورة التاريخية المعتمدة على النهضة الفكرية والعلمية والثقافية.. ومن هنا فإن الثقافات والحضارات الإنسانية القديمة والمعاصرة اتخذت الفكر والعلم والعمل.. كركائز وعناصر أساسية تربط بين الشعوب والدول والحضارات والثقافات وهذا ما متَّن الروابط والعلاقات الإنسانية والشعوبية.

من جهة أخرى، لقد أصبحت لنا قناعة واضحة وحقيقية، بأن الاعتماد على التبعية العمياء والاستيراد الجاهز والملغم في كل المجالات، بما في ذلك المجال الفكري والثقافي والاقتصادي والسياسي.. يعمق الأزمات ويعقد ويشعب التخلف أكثر ما يعمل على التحرير والتحرر والتقدم والنهضة وبسط حقوق الإنسان والديمقراطية. وعلى دول العالم الثالث الاستفادة من دروس التاريخ والواقع إذا ما أرادت بالفعل أن تتحرر وتنهض وتنمو وتتقدم.. فالعودة إلى الذات والاعتماد عليها والانطلاق منها أصبح ضرورة من الضرورات التي لا يمكن الاستغناء عنها في أية عملية تنموية كيفما كانت؟!

أهمية العلوم والعلوم الإنسانية على الخصوص في رسائل الرازي وجابر بن حيان حيث نجد في المصدر السابق للرازي، حول موضوع الدولة، وعلاقة الحاكم بالمحكومين، والقيم والأخلاق.. الخ. الذي ينبغي توفرها في الحكام وأن تتجسد في شخصياتهم حتى تكون سوية، فتقوم بمسؤوليتها أحسن قيام، وذلك في ص137: «ومن أمارات الإقبال والدولة ما يحدث من أخلاق النفس الموافقة للرياسة المعينة المقوية عليها بعلوّ الهمة والنبل والجود وقلة مهابة الأكفاء وفضل الرأي وإجادته. فإن مثل هذه الأمور لا تحدث في الإنسان إلا وهو يراد للمرتبة التي يرتقي إليها بهذه الأخلاق ونحوها، فأعلمه.»،

كما تظهر أهمية اللغة في علاقتها بالأشياء وبالتواصل بجلاء في قول جابر بن حيان، ص123: «إن تركيب الكلام يلزم أن يكون مساويا لكل ما في العالم من نبات وحيوان وحجر» ونجد في ص128 قول جابر الواضح والدقيق والدال حول اللغة كذلك: «إن اللغة نشاط اجتماعي». فهي في أساسها أداة للتفاهم بين عدة أفراد في مجتمع واحد. فلو أطلقت أنا وحدي اسمها على شيء ما، ثم زعمت أنه الاسم الصحيح بالنسبة لي، على الرغم من اختلافه عما قد تواضع الناس عليه في تسمية ذلك الشيء، لما أدت اللغة عندئذ مهمتها الاجتماعية. وبهذا أجاز لنا أن نقول عن اسم ما أنه باطل حين نقصد بالبطلان أنه يعوق عملية التفاهم.».

إن التقدم الذي وصلت إليه الدول الغربية والدول المتصنعة الأخرى، في مجال العلم والتكنولوجيا في عصرنا المعاصر لا يقف عند الترويج لهذا الخطاب المؤدلج، وإنما أهميته تكمن في توضيح وتفسير هذه الإشكالية المتداخلة الأبعاد والأهداف والعناصر والغايات، والتي ترجع أهميتها إلى تفاعل عناصرها الذاتية والموضوعية من خلال الصيرورة والسيرورة والعمل المستمر والإبداع الخلاق والمطور والمجدد؛ والذي ساهمت فيه الإنسانية في كل زمان وفي كل مكان.

وبما أننا بصدد أهمية العلم في بعض الرسائل الفلسفية الإسلامية التي نحن بصدد قراءتها، فقد يصبح بإمكاننا القول بأن العلم الإسلامي/الثقافة الإسلامية، مثله مثل العلوم الأخرى، كان نتيجة للتطورات والأبحاث والدراسات التي حصلت في مجال الإبداع الإنساني والحياة العامة والصيرورة التاريخية.

إن السؤال الشائك والمحير، هو الكامن في: لماذا استطاع الغرب أن يستفيد ويتعلم.. من علمائنا ومفكرينا وفلاسفتنا.. وتخلينا نحن عن هذه الأعمال الجليلة حين أوقفنا عجلة الفكر والإبداع والعمل والاختراع.. واقتصرنا على أحلام الذكريات الماضية؟ لماذا لم نعد

قادرين على المواجهة والمشاركة والمساهمة والتحدي.. كما فعل أجدادنا على سبيل المثال لا الحصر!؟ ولماذا بقينا فقراء ضعفاء عاجزين على المواكبة بالرغم من أن لدينا من المؤهلات البشرية والمادية.. ما لا تتوفر عليها كثير من الدول «المتقدمة»!؟ ما العمل من أجل التنمية الشاملة قصد الخروج من آفة التخلف وخطورته!؟ ألم يحن الوقت بعد كي نعي بعمق ونضج إشكاليتنا من أجل أن ننهض ونتقدم ونطور وننمو ونعمل..!؟

من غير شك، إن البلدان العربية والإسلامية والثالثية تجد نفسها اليوم، أمام كثير من العقبات والصعوبات والمشاكل المتنوعة والمتعددة التي تقف في وجهها بقوة، تقيد بعنف سيرها نحو تحقيق التنمية، منها ما هي ذاتية ومنها ما هي موضوعية.. داخلية وخارجية.. تتجسد في الأمية والتبعية وغياب الحرية والديمقراطية والإخلاص في العمل والمسؤولية.. وفي كل أشكال التسلط والاستعمار والهيمنة والاستغلال.. الخ.

الفصل الثاني:

من رسائل الفلسفة الإسلامية: الفارابي وابن خلدون

إن العلم بمفهومه العام – كما أسلفنا الذكر – وما ترتب عنه من نتائج مهمة إيجابية وسلبية، ومن تحولات وتطورات عميقة وأساسية ليس حكرا ولا ملكا لأحد، وإنما هو عصارة العمل الإنساني على مدى مراحل التاريخ، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على مدى قدرة الإنسان المتميزة بفضل الإدراك العقلي والإبداع الواعي والعمل الهادف.. في المجال المعرفي والحقيقي.. مطورا بذلك ومراكما لما يسمى التراث الإنساني المشترك. وهذا ما يدفعنا إلى الاهتمام بهذا الجانب العلمي الضروري والهام في ثقافتنا العربية الإسلامية من خلال بعض الرسائل الفلسفية التي تطلبت منا هي الأخرى، وضعها في إطارها التاريخي من أجل معرفة كيف نشأت وماذا حققت وكيف تطورت وما آلت إليه في الأخير؟؟ وهذا يقربنا من معرفة ما قام به السلف من علمائنا وفلاسفتنا.. من إبداع واكتشاف وتطوير لمجموعة من الحقائق والمعارف والإنجازات الفكرية والعلمية والفلسفية والثقافية والمعمارية.. الخ. والاستفادة والتعلم من المشكلات والقضايا العلمية والفكرية.. التي واجهتهم آنذاك، وكيف بإمكاننا مواجهتها اليوم وفي المستقبل. وبهذا المعنى ليست الفلسفة وحدها، هي التي تعتبر امتدادا وتطويرا.. في طرح إشكالاتها وقضاياها الفكرية والفلسفية الجوهرية، وإنما كذلك العلم والنظريات العلمية هي الأخرى، بالرغم من الحديث عن القطائع، فهناك استفادة من السابقين، اعتمادا على منطق الامتداد والتطوير والتجديد للفكر الإنساني على العموم والفكر العلمي على الخصوص. وهكذا أيضا يصبح من المنطقي ومن

المعقول والواقعي الرجوع إلى التراث والاستفادة منه لمواجهة الحاضر وبناء المستقبل استنادا على نظريات علمية حديثة واقعية وموضوعية. وهذا ما جعلنا نعود إلى بعض الأعمال/الرسائل الفلسفية الإسلامية التي أغنت تراثنا الخاص والتراث الإنساني العام، في تقعيد وتطوير وبلورة مناهج/طرق البحث العلمي المتنوع المواضيع والمتعدد الأبعاد والأهداف، حيث رأينا في الفصل الأول، كيف ساهم كل من الرازي وجابر بن حيان في بناء الصرح العلمي العربي الإسلامي، وإرساء أصول البحث الفلسفي والعلمي. فإلى أي حد ساهم كذلك، كل من الفارابي وابن خلدون في مسيرة الحضارة العربية الإسلامية التي قامت بالأساس في القرون الوسطى على نشر تعاليم الإسلام وقيم ومظاهر وظواهر وإنجاز.. ما أبدعته وأنجزته على مستويات متعددة وفي مجالات مختلفة في كثير من بقاع العالم، حيث يقول أبو نصر الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»[1] ص117: «القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، ..». ويقول ابن خلدون في مقدمته ص 33 «(الأولى) في أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب

[1]- أبو نصر الفارابي. كتاب أهل المدينة الفاضلة. (د. البير نصري نادر) دار المشرق – بيروت – لبنان. الطبعة الثالثة.

فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء..».

هذه الأقوال الفكرية والفلسفية والعلمية والإنسانية والاجتماعية هي معبرة في حد ذاتها عن المجال الاجتماعي المشترك والضروري المتداخل والمتفاعل في عالم الشغل الهادف إلى استمرار الحياة الإنسانية بطريقة طبيعية وعادية. ومن هنا يصبح السؤال مشروعا بصدد علاقة الفرد بالجماعة والإنسان بالشغل.. ذلك للحفاظ على الحياة العامة بفضل التعاون والتضامن والانسجام الاجتماعي العادل الذي يصبح من بين الضرورات الأساسية في حياة البشر والمجتمعات كما قال بذلك كل من الفارابي وابن خلدون.

إن مظاهر التعاون والتضامن الإنسانيين والاجتماعيين تصبح من بين الرسائل الفلسفية والعلمية في ثقافتنا الإسلامية، التي تكتسي أهمية كبيرة بالنسبة للحياة العامة الطبيعية والضرورية، على العكس من التفكك والتفرقة والكسل.. هذه الأشياء السلبية تفضي إلى أزمات إنسانية واجتماعية واقتصادية وسياسية.. الخ.

ومن هنا نرى أن علماء الاجتماع في بلدان دول العالم الثالث وفي البلدان العربية على الخصوص، العاملين في مجال التنمية، هم في حاجة ماسة إلى الوعي أكثر بإشكالية التفرقة والتمزق والتخلف.. التي تعاني منها مجتمعاتهم وإلى أهمية الأبحاث والدراسات التي قام بها من سبقهم في هذا المجال الاجتماعي، مثل الفارابي وابن خلدون، مثلا، وفي غيره من المجالات الأخرى. لأن الخطر الذي أصبح يهدد دول العالم الثالث هو التفرقة والنزاعات والحروب المصطنعة والمفتعلة.. في حين ازدادت الوحدة والتوحد والتضامن والتعاون والتكتل والتحالف.. بين الدول المتقدمة كما يتجلى ذلك واضحا، في تحقيق القوة والسيطرة والعلاقات المتينة والانسجام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.. الخ.

إن التنمية لأي مجتمع من المجتمعات لابد أن تكون قد تمت بفضل تعاون وتكتل أفراد هذا المجتمع من حاكمين ومحكومين في إنجاز هذه العملية الصعبة والمتشعبة والمتداخلة، حيث يقول الفارابي في ص 120: «وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمُّها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسية لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول، وهي تحت رياسة الأول ترأس وترأس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله، ودونه قوم مرؤوسون منه ويرئسون آخرين» أما ابن خلدون فيقول في ص 113 من مقدمته: «لما كان الملك طبيعيا للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو إنسان لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان.». ويضيف الفارابي قائلا في كتابه السابق الذكر، ص 157: «والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إما أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود أو قهر على كرامته وبقي ذليلا ومستعبدا، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضا من العدل.».

إن الإشكالية التي نحاول معالجتها على ضوء الأقوال السابقة وذلك بالانطلاق من واقعنا الراهن المتأزم، هي مسألة الوحدة والتعاون والتضامن والعمل.. بين الحاكمين والمحكومين من أجل تحقيق النهضة والتنمية، إذ ليس ثمة حلول إلا بتمتين العلاقة بينهما قصد مواجهة المشاكل والأخطار الخارجية والداخلية.

وهكذا نجد كلا من الفارابي وابن خلدون يجعلان من هذا الموضوع الهام والخطير موضوعا هاما ورئيسيا وجوهريا في بناء مجتمع متماسك قوي ومتضامن ومتعاون وموحد.. الخ. وبهذه النظريات الاجتماعية والفلسفية يتغير الواقع الموضوعي المعاش إلى ماهو أحسن وأفضل. ومن هذه النظريات والتصورات يصبح بإمكان علماء الاجتماع في واقعنا الموضوعي كذلك، الانكباب على دراسة الواقع دراسة معمقة ومتمحصة بصفة عامة، وعلى العلاقة القائمة – كما قلنا– بين الحاكمين والمحكومين.. بين الدولة والمجتمع المدني بطرق علمية دقيقة وبمناهج متعمقة وصادقة. وهذا لا يعني – مرة أخرى– أننا نقوم بعملية الإسقاط أي محاولة تطبيق نظريات أو تصورات أو دراسات.. من التراث العربي الإسلامي القديم، على واقعنا المعاصر، نظرا لإيماننا بالاختلاف والتطور والتحول والتجديد في كل لحظة، وإنما هو دعوة إلى تبني العلم والمناهج العلمية الحديثة والمعاصرة والملائمة والمفيدة لواقعنا المأزوم، إنها دعوة إلى القيام ببحوث ودراسات وقراءات.. علمية واقعية وموضوعية عملية تنطلق من الأزمة للبحث عن الحلول بالعمل وبالفعل لا بالقول والتسويف والانهزام والتبعية. وبهذا نستطيع أن نؤسس وننشئ ثقافة علمية هادفة إلى تحريرنا من براثين الاستعمار وتبعية الاستغلال وهيمنة التسلط بكل أشكاله، فنكون بهذا العمل الواعي والبناء.. قادرين أن نصبح أقوياء كغيرنا من الأمم بالإبداع والإنتاج، تحدونا الرغبة في المساهمة في الثقافات الإنسانية وفي بناء الحضارة على أسس ديمقراطية يتمتع بفضلها الإنسان بالحرية وبالحقوق الإنسانية.

إن ما نهدف إليه من هذه الدراسة هي العمل على التغيير والتطوير والتحول والتجديد – كما قلنا– أي، إبداع وخلق الأشياء التي تساهم في نهضتنا وتقدمنا، وذلك بفضل الأعمال المنظمة والهادفة والجادة الأعمال المنتجة بفضل توفر اليد العاملة والآلة وتطوير المواد الخام المتوفرة كذلك، لا العمل على تصديرهما بأثمنة

رخيصة إلى الآخر الذي يستغلنا أبشع استغلال في تقدمه وهذا لا يمكن أن يتأتى إلا بتوفر وعي ناضج علمي وعملي.. يقول ابن خلدون في ص 321 و322: «اعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد إلا أن منها ماهو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع فنخصها بالذكر ونترك ما سواها فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والتجارة والحياكة وأما الشريفة بالموضوع فكالتوليد والكتابة...». ويقول الفارابي في ص 139: «فتفاضل الصنائع بالنوع هو أن تكون صناعات مختلفة بالنوع، وتكون إحداها أفضل من الأخرى، مثل الحياكة وصناعة البز وصناعة العطر وصناعة الكناسة، ومثل صناعة الرقص وصناعة الفقه ومثل الحكمة والخطابة.».

نستخلص من هذه الأقوال، الاهتمام الذي شغل العلماء والمفكرين والفلاسفة.. بالعلوم القائمة آنذاك، والتي كان لها الأثر البليغ في تطوير الإنسان والمجتمع والثقافة والوعي، ومدى مساهمتها في عملية التنمية ومحاربة التخلف والتبعية.. الخ. من هنا يصبح السؤال الجوهري في رأينا: كيف يمكن التحرر من التخلف والتبعية؟ وهل التحرر من التبعية الغربية يرمي بناء إلى التبعية التراثية العربية الإسلامية القديمة بطريقة دجماتية متحجرة ومتعصبة..!؟ أم أن المسألة وكما أشرنا، تستدعي نهج طريق آخر، يكمن في العمل الإبداعي المتنوع والجاد والهادف.. الذي يناهض كل أنواع التبعية غير المفيدة وكل أنماط التخلف!؟

إن الحديث عن الحضارة الإسلامية ونهضة ثقافتها، هو حديث عن تداخل – كما قلنا– مجموعة من العناصر والأبعاد والأهداف ذات الطابع الإنساني والاجتماعي والسياسي.. ومن هنا فإن المهم بالنسبة لاهتمامنا بها – الاعتماد على بعض الرسائل

الفلسفية- يكمن في طرح ما يمكن اعتباره جديدا في طريقة تناولنا إشكالية التنمية الشاملة في عصرنا المعاصر.

وفي هذا السياق الإشكالي لواقعنا الموضوعي المعاش، نجد بأن التراث الإسلامي يسكن في عمق المجتمعات العربية والإسلامية، على مستوى الهوية والقيم والإيمان.. بل وكذلك على مستوى الثقافة والفكر والإبداع والفن.. كما تجلى لنا بوضوح في بعض الرسائل الفكرية والفلسفية والعلمية.. التي تناولناه بالتحليل والمناقشة قدر الإمكان..!؟!

ولقد استخلصنا من خلال قراءتنا المتأملة هذه، أن هناك شيئا ما ظل دفينا في الشخصية والهوية الإسلاميتين، إنه الدين الإسلامي الذي ظل حاضرا يمارس تأثيره بشتى الأشكال في العلم والفكر والفلسفة وفي الإبداعات الأخرى.. ولعل ما يثير الانتباه، هو أن فكرنا العربي الإسلامي ظل يعاني منذ انحطاط حضارتنا، فبقينا نعيش على وهم الماضي البائد.. نبني آمالنا ونشيد أحلامنا المشلولة.. فغزانا الكسل وكبلنا التقاعس والارتكاس والانهزام والاستسلام.. وأصبحنا لقمة سهلة في أفواه المتسلطين الجشعين.. المستغلين والمستعمرين الناهبين.

وهكذا فإذا رغبنا في النهضة والتنمية بمفهومها الشامل وجب علينا استحضار الماضي والحاضر والمستقبل.. لاستكشاف الحقيقة في عمقها المتشعب.. مع الإيمان بالتطور والتغير والتحول والتجديد والبناء.. لأنه هو منطق التاريخ ومنطق الحقيقة الصادقة والهادفة. فالمجتمعات المتقدمة لم تصبح على هذه الوضعية في عزلة وفي غياب وتغييب الماضي والحاضر والمستقبل !؟!

وفي الحقيقة المجتمع الغربي ليس هو المجتمع العربي الإسلامي .. وبذلك لا يمكن أن يصبح «نموذجا» مثاليا، يُحتذى به وبكل تجاربه وخصائصه ومميزاته، للمجتمعات الأخرى المختلفة معه

في كثير من الأشياء والحقائق والخصائص.. الخ. غير أن هذا لا يعني إطلاقا – كما قلنا أكثر من مرة- أننا نرفض الآخر، ونرفض الاستفادة الإيجابية من تجاربه..!؟!

ولقد جاء في نفس المصدر السابق: الكندي فيلسوف العرب والإسلام لعمر فاروق الطباع ص 113 «لقد خاض الكندي في بحور المعرفة المختلفة، وغاص في لججها، وعني بالبحث والشرح والاستقصاء، واهتم بأمهات القضايا في الفلسفة والمنطق ومسائل الجدل، وتعمق في الرياضيات والحساب، ودرس الظواهر الفلكية والكواكب واشتغل بالكيمياء والطب، وكان سباقا في الموسيقى والعديد من النظريات في «النفسيات» و«الطبيعيات». وقد رأينا – قبل تحديد مركزه بين مشاهير العرب والإسلام- وبالقياس إلى دوره في الثقافة العالمية والحضارة الإنسانية...».

من غير شك، فإن الكندي فيلسوف العرب والإسلام، قد ترك لنا مجموعة من الرسائل التي تبرز مدى أهميته ومكانته.. في مجال المعرفة العقلية على العموم والفلسفية على الخصوص والتي كان يهدف من ورائها إدراك الحق والوصول إلى الحقيقة.. كما يتجلى من قوله هذا على سبيل المثال لا الحصر: «إصابة الحق.. وأشرف الفلسفة وأعلاها الفلسفة الأولى: أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق».

بهذا العمل استطاعت رسائل الكندي – وغيرها- في فكرنا الإسلامي أن تبرز دور العقل العربي الإسلامي في تاريخ الفكر الخاص والعام، وكيف ساهم في بلورة الثقافة الإنسانية والحضارية.. في مرحلة من مراحل تاريخنا العربي الإسلامي المشرق والمتألق.. وبذلك استطاع أن يتأثر ويؤثر.. بشكل واع وناضج وهادف.. الخ.

ليالي/رسائل أبي حيان التوحيدي من خلال كتابه «الإمتاع والمؤانسة»[1]

الاعتراف بأهمية الرسائل الفلسفية الإسلامية ودورها في الفكر والواقع هو الحقيقة المؤكدة التي تصل وتربط ليالي/رسائل أبي حيان التوحيدي بالفكر الإسلامي على العموم والفكر الفلسفي على الخصوص. هذه الرسائل التي جعلت منه مفكرا ومبدعا وفيلسوفا وأديبا.. متميزا في إطار الوحدة الفكرية الإنسانية التي تقوم على التنوع والتعدد، حيث يقول في ص 189، من الجزء الثاني: «... وأروي كل خبر، وأنشِد كل بيت وأعبر كل رؤيا، وأقيم كل برهان، وأستشهد كل حاضر وغائب، وأتأول كل مشكل وغامض، وأضيف إليك الآية بعد الآية، والمعجزة بعد المعجزة».

وإذا كان أبو حيان يوصف بأنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة وفيلسوف السؤال.. فهو أيضا متكلم الفلاسفة وفيلسوف المتكلمين، عاقل المجانين ومجنون العقلاء، حيث يقول في ص204 و205 من الجزء الثاني: «فضحك – أضحك الله سِنَّه– حتى استلقى، وقال، ما الذي يبلغ بنا هذا الاستطراف إذا سمعنا بحديث المجانين؟

فقال ابن زُرْعة: لأن المجنون مشارك للعاقل في الجنس، فإذا كان من العاقل ما يُحسبُ أن يكون من المجنون كُرِهَ ذلك له، وإذا كان من المجنون ما يُعْهدُ من العاقل تُعُجِّبَ منه، والعقل بين أصحابه ذو عرض واسع، وبقدر ذلك يتفاضلون التفاضل الذي لا سبيل إلى حصره، وكذلك الجنون بين أهله ذو عرض واسع، وبحسب ذلك يتفاوتون التفاوت الذي لا مطمع في تحصيله، وكما أنه يبدو من العاقل بعض ما لا يُتَوقعُ إلا من المجنون كذلك يبدُرُ من المجنون

[1]- الإمتاع والمؤانسة: أبو حيان التوحيدي. صححه وضبطه.. أحمد أمين وأحمد الزين 1-3. منشورات المكتبة العصرية. شريف الأنصاري. بيروت – لبنان.

بعضٌ ما لا يتوقع إلا من العاقل ولا يُعتد بذلك ولا بهـذا، أعنـي أن العاقل بذلك المقدار لا يُرى مجنونا، والمجنون بذلك المقدار لا يُسمى عاقلا، وإنما اجْتمعا في النادر القليل، لاجتماعهما في الجنس الـذي يَعُمهما، والنوع الذي يفصلهما، وفي الجملة الإنسان بما هو به حيوان سبُع وحمار، وبما هو [به] نفسي إنسان، وبما هو به عاقل نبي وملك؛ وهذه الأعراض – وإن تداخلت لانتظامها في طينة واحـدة- فإنهـا تتميز بقوة العقل..».

أليست هذه الأقوال الدالة والمعبرة تنطوي على وعـي أبـي حيان الناضج إزاء إشكالية متشعبة وهامة أصبحت تشغل بال الفكـر الفلسفي الإنساني الحديث والمعاصر..؟ إنها تلك المتمحـورة حـول موضوع: العقل واللاعقل/ الإنسان العاقل والإنسان المجنون، الـذي خصص له الفيلسوف المعاصر ميشال فوكو، كتابا هاما تحت عنوان «تاريخ الجنون»! لماذا لا نهتم نحن بما اهتم بـه تراثنـا الفلـسفي الإسلامي قراءة وبحثا وتطويرا وإبداعا.. ؟

لقد وضع أبو حيان التوحيدي هذا الموضوع الإنساني الشائك موضع التساؤل والتحليل والمناقشة والبعد الوعيي، مما أضفى عليـه طابع التعمق النقدي الفلسفي بلغة حكيمة فصيحة وبليغة تجـر إليهـا القارئ جرّا.. إنها اللغة المفسرة الفاضحة والموضحة.. الهادفة إلـى إثارة القضايا الإنسانية الفلسفية المغيبة بمـشاركة الآخـر/القـارئ والإنسان على العموم.

هذا النوع من الكتابة الفلسفية الأدبية أمام الحقيقة الـصادقة المؤكدة على مستوى الواقع الحي المعاش، الذي تتوارى خلفه كثيـر من الحقائق والمواقف الغافلة عن أهمية، مثـل إشـكالية موضـوع الجنون والمجانين الذين يصبحون في مجتمعاتنا عرضـة للتهمـيش والسخرية والإهمال.. في حين إنهم مثلنا، أصـيبوا فقـط بخلـل أو مرض.. جعلهم يحيون ويعيشون بصورة غير طبيعية وغير عادية. والسؤال الذي يمكن صياغته بدقة وبساطة: أليس من السهل أن يقـع

لأي أحد منا ما وقع لهذا المجنون أو الأحمق.. أو ذاك؟ هذا السؤال في عمقه لا نريد منه أن يكون سؤالا استفهاميا يتطلب جوابا من أحد، بقدر ما هو سؤال واقعي استنكاري واضح المعالم والأجوبة.. يعبر عن مدى عدم وعي الإنسان بذاته وبهويته وبإنسانيته؟!

ومن هنا جاءت أقوال أبي حيان التوحيدي واصفة مفسرة.. لهذه الظاهرة، ظاهرة (الجنون) وناقدة وموضحة للغافلين واللامبالين بها حين عمل على الكشف عن أعراض الخلل فيها، ومحاولة بيان كيف ينظر العاقل إلى المجنون؟ وكيف ينظر المجنون إلى العاقل !؟ وكيف يمكن الوصول إلى رؤية متداخلة وكلية تتمحور حول الهوية الإنسانية المتجسدة بدورها في إشكالية الجنس والنوع، وإشكالية الحالة الطبيعية وغير الطبيعية للإنسان وهو يحيا في هذه الحياة المليئة بالتناقضات والصراعات والنزاعات والمشاكل..!؟ ومن غير شك فإن إشكالية الجنون ليست مقصورة على مجتمع دون آخر ولا على عصر دون عصر، بل إنها توجد في كل الأزمنة وفي كل الأمكنة دون استثناء. كما أنها ليست مستقلة عن المشكلات المزمنة للإنسانية وللحياة العامة. ومع الأسف، فإن هذه الإشكالية الإنسانية في المجتمعات العربية الإسلامية وفي دول العالم الثالث، تبدو في صورة مأساوية وحزينة.. متشعبة ومعقدة ومركبة أكثر من المجتمعات المتقدمة. وهكذا تظل لها خصوصيتها التي تتبدى في حقيقة واقعها، سواء من حيث وعي الشعوب والمسؤولين.. أو من حيث اهتمام المفكرين والعلماء والفلاسفة والدارسين والباحثين.. لهذا المجتمع أو ذاك !؟!

وإذن، أين يتجلى اهتمام هذا الفيلسوف/الأديب والعاقل المجنون.. في المواضيع ذات الطابع الإنساني والاجتماعي والأخلاقي والسياسي والعلمي والأدبي على العموم، وعلى الفلسفة والعقل والحقيقة والعلم.. على الخصوص!؟

لقد جاء في الليلة الثامنة/الرسالة، ص105 من الجزء الأول، حيث يقول: «قال: هات – على بركة الله– فإني أحب أن أسمع في هذا الخطب كل ما فيه وأكثر ما يتصل به، فكان من الجواب أن ابن يَعيشٍ يريد بهذه الخطبة أن عمر الإنسان قصير، وعلم العالِم كثير، وسرَّه مغمور، وكيف لا يكون كذلك وهو ذو صفائح مركبة المحكَم، وذو نضائد مزينة بالتأليف المعجب المتقن، والإنسان الباحث عنه وعما يحتويه ذو قوى متناصرة وموانع معترضة ودواع ضعيفة، وإنه مع هذه الأحوال متنبه بالحس، حالم بالعقل، عاشق للشاهد، ذاهل عن الغائب، مستأنس بالوطن الذي ألفه ونشأ فيه..». ويقول في الليلة التاسعة، من الجزء الأول ص144: «ولما وُهب الإنسان الفطرة، وأعين بالفكرة، ورُفد بالعقل جمع هذه الخصال وما هو أكثر منها لنفسه وفي نفسه، وبسبب هذه المزية الظاهرة فظَلَ جميع الحيوان حتى صار يبلغ منها مراده بالتسخير والإعمال واستخراج النافع منها وإدراك الحاجات بها؛ وهذه المزية التي له مستفادة بالعقل، لأن العقل ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات والفكر بينهما مستمل منهما ومؤد بعضها إلى بعض بالفيض الإمكاني والتوزيع الإنساني...».

بقدر ما نتعمق في قراءة ليالي/رسائل أبي حيان، بقدر ما تتجلى لنا النزعة الفلسفية المتعمقة في التحليل والتساؤل والنقد.. وهكذا لم يتردد أبو حيان في أن يكتب بطريقة أدبية فلسفية على مستوى التعبير والتفكير والمواضيع.. الخ. إن انفراد الإنسان بالعقل الباحث دوما عن الحق والحقيقة، ما يعطي للعقل أهمية في مجال الإبداع والخلق والعلم.. الذي يصبح بدوره فعلا هادفا وجدلا مفيدا في طرح القضايا ومعالجتها، وبذلك يصبح الإنسان متميزا عن الحيوان، غير أن هذا لم يجعل من أبي حيان أن يغفل حقيقة الإنسان العاقل الذي يصبح «غير عاقل» من خلال تصرفاته وسلوكاته في بعض الأحيان، حين يصبح يتصرف بعنف وبشراسة وبهمجية.. وهذا يؤكد حضور الفلسفة والفكر الفلسفي عند أبي حيان، كفكر وتساؤل معرفي

وتحليل نقدي في رسائله، مما يجسد الوجه الحقيقي لثقافتنا القديمة الحديثة والمعاصرة ما يوجد فيها من فكر وعلم وأخلاق ودين وفن وسياسة.. يساهم إما بشكل إيجابي أو سلبي في واقع المجتمعات والشعوب والدول.

ومن غير شك، إن حضارتنا العربية الإسلامية القديمة، كان لها شأن واهتمام كبير في إبداع الفكر والفلسفة والعلم.. وقد انعكس ذلك على الواقع الموضوعي المعاش على جميع المستويات وفي جميع المجالات وظلت هذه الحقيقة شاهدة على فعالية وأهمية وإنتاجية.. العقل العربي والإسلامي، الذي أصيب بحالة اختلال أثرت عليه وعلى واقعه، وبإمكانه الخروج والتحرر من هذه الدوامة المختلة التي عانى منها وقتا طويلا، إذا ما هو أعاد طرح هذه الإشكالية بجد وجدية وبوعي ناضج وعملي يتجاوز الأقوال الفارغة من مضامينها الهادفة والعملية.. الخ.

يقول أبو حيان التوحيدي في المصدر السابق الذكر ص110 من الجزء الثالث: «وأما فعل النفس، فقد وضح أنه إثارة العلم من مظانه، واستخلاصه من العقل بشهادته، مع إفاضات لها أُخر، وإنالات منها جليلة عند الإنسان، بها ينال ما يَكمُل به، وبكامله يجد السعادة، وبسعادته ينجو من شِقوَته». ويقول في ص198 من الجزء الأول: «قال بعض الفلاسفة: إذا ما تصفحنا أمر النفس لحظناها تفعل بذاتها من غير حاجة إلى البدن، لأن الإنسان إذا ما تصور بالعقل شيئا فإنه لا يتصوره بآلة كما يتصور الألوان بالعين والروائح بالأنف، فإن الجزء الذي فيه النفس من البدن لا يسخن ولا يبرد ولا يستحيل من جهة [إلى] أخرى عند تصوره بالعقل، فيظن الظان منا أن النفس لا تفعل بالبدن، لأن هذه الأمور ليست بجسم ولا أعراض جسمية».

من هذه الأقوال ومن غيرها عند أبي حيان، يتضح لنا أن دور الفلسفة كفكر إنساني عقلاني.. يظل مهما في حياة البشر، لأنه

يلعب دورا مهما وفاعلا وأساسيا في الواقع الموضوعي الحي المعاش، كما تلعب دورا في مجال البحث والدراسة العلمية تحليلا ومناقشة ونقدا. وإذا كان هذا الدور حاضرا في الفلسفة الإسلامية كما رأينا في الرسائل الفلسفية التي تناولناها قراءة وتحليلا ومناقشة فمن واجبنا القول إنه ينبغي الاهتمام بها في عصرنا المعاصر أكثر من أسلافنا نظرا لتعقد واقعنا وأزمته المتشعبة وكذلك لما لها من دور في مجال الوعي والعمل في المواجهة والتحدي والتغيير والتطوير والبناء.. بفضل العقل والمنطق والعمل. هذه المميزات والخصائص الفلسفية الهادفة لم تغب عن فلاسفتنا القدماء الذين نهلوا من الفكر الفلسفي الإنساني، وحاولوا تبييئ الفلسفة وتكييفها مع الواقع الموضوعي، ومع ذلك ظلت هذه الرؤية الفلسفية تواجه من طرف المعارضين، تتجلى في إشكالية علاقة الفلسفة بالدين/العقل بالنقل، التي اعتبرت في ذلك استراتيجية جديدة تبناها الفكر الإسلامي/الواقع الموضوعي.. آنذاك، ومع ذلك تلك المحاولة لا تخرج عن الرؤية الفلسفية الإسلامية الجوهرية، ولا عن الدور الأساسي للفلسفة في الحياة الإنسانية من جهة وفي إطار العلاقة القائمة بين أصناف التفكير، وبين الفلسفة والدين بالأساس من جهة أخرى، وذلك لتطوير المنظومة الفكرية والدينية والثقافية والعلمية في الفكر الإسلامي على العموم، والفكر الفلسفي على الخصوص، حيث يقول أبو حيان في ص5 من الجزء الثاني: «وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة عِلْمِيِّها وعمَلِيِّها وأفردوا لها فهرستا وسمُّوها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، وكتموا أسماءهم، وبثوها في الوراقين، ولقنوها للناس، وادَّعوْا أنهم ما فعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله عز وجل وطلبَ رضوانِه ليُخلصوا من الآراء الفاسدة التي تضر النفوس، والعقائد الخبيثة التي تضر أصحابها، والأفعال المذمومة التي يشقى بها أهلها، وحشوْا هذه الرسائل بالكلِم الدينية والأمثال الشرعية والحروف المحتملة والطرق الموهمة». ويضيف قائلا في ص18

و19: «ويقول أيضا: من أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يُعْرِض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فيجب عليه أن يُعَرِّدَ بعنايته عن الفلسفة ويتحلى بهما مفترقين في مكانين على حالين مختلفين، ويكون بالدين متقربا إلى الله تعالى، على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله تعالى، ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين، المحيرة لكل عقل، ولا يهدمُ أحدَهما الآخر».

إن وضع الفلسفة في المجتمعات العربية والإسلامية لا ينفصل عن الإطار العام الذي يشكل بنية هذه المجتمعات أي عن الرؤية الدينية والسياسية والثقافية والفكرية.. السائدة المتحكمة.. ومن هنا فإن هذه الرؤية المتحكمة السائدة هي التي تحدد هذه العلاقة إيجابا أو سلبا، وبصيغة أخرى هذه الرؤية هي التي تشجع على تطوير وتنشيط وتفعيل هذه العلاقة بين الفلسفة والدين أو على تجميدها ومحاصرتها ورفضها. ومن هنا تتضح لنا إشكالية الأزمة مثلا، من خلال أزمة الرؤية لهذه العلاقة قديما وراهنا..!؟!

لو أردنا تحليل ومناقشة إشكالية وضع ووضعية العلاقة القائمة بين الفلسفة والدين في عصرنا المعاصر، في المجتمعات العربية والإسلامية، لقلنا إن السمة الغالبة على هذا الوضع هو تدني مكانة الفلسفة بالمقارنة إلى القديم، وكذلك مكانة الدين في التحكم والتسيير والتدبير.. الخ. حيث أصبحت السياسة تحظى بالمكانة المركزية والأساسية في الحياة العامة لهذه المجتمعات كما أصبح الاهتمام بالاقتصاد يقيد ويخنق.. بتوجهاته المتحكمة والمسيطرة، من مكانة الدين والفلسفة والفكر الحر والثقافة المتلزمة والهادفة..!؟!

وفي هذا السياق، وعلى هذا الأساس فإن علم الفلسفة والعلوم الأخرى كالعلوم الدينية والعلوم غير السياسية والاقتصادية، تصبح تحتل اهتماما أقل ومراتب أدنى من مراتب السياسة والاقتصاد.. إنها سياسة الأقوياء المهتمين والمتسلطين، وهذه إحدى الحقائق الجوهرية

في الاهتمام بالفلسفة أو بالدين، أو عدم الاهتمام بهما وإعطائهما المكانة اللائقة. وهذا في عمقه كذلك تعبير عن عدم الرغبة في الاعتراف بوظيفتها ورهاناتها داخل المجتمع وخارجه. وما يمكن قوله عن تهميش الفلسفة والدين، يمكن قوله كذلك عن تهميش دور العلوم الأخرى التي تلعب دورا مهما وأساسيا في حياة الشعوب والدول والحضارات والثقافات على اختلاف تنوعها وتعددها.

إن المجتمع العربي الإسلامي الذي عاش فيه أبو حيان التوحيدي هو مجتمع القرن الرابع الهجري، ذي البيئة الثقافية الخصبة والمتطورة والمتقدمة التي استطاعت أن تبسط نفوذها على الواقع الموضوعي الداخلي والخارجي، حيث أنتجت هذه البيئة، مجموعة من المفكرين والمبدعين والعلماء والفلاسفة.. وما التوحيدي إلا نموذجا من النماذج الكثيرة التي أعطت للثقافة العربية والإسلامية الشيء الكثير وللثقافات الإنسانية كذلك. هذه الشخصية التي خاضت في كثير من العلوم سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو فلسفية أو سياسية أو نفسية.. الخ. وبذلك تعددت أوصافه وصفاته.. بتعدد اهتماماته وانشغالاته وتخصصاته.. فهو فيلسوف مع الفلاسفة، عالم من العلماء، وأديب مع الأدباء ومتصوف مع المتصوفة.. وبهذا كان التوحيدي واسع المعرفة التي كانت عنده أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية، عميق ودقيق العلم المرتبط بالمعقولات والمعاني الكلية. باعتبار أن المعرفة ترتبط بالإنسان المتميز بالعقل الجزئي، والعلم يرتبط بالعقل الكلي/الله الذي يتصف بالكمال والتنزيه المطلق وبالعدل وبالإحاطة الشاملة وبالهيمنة المطلقة في التنظيم والخلق الخ.

وما يمكن استخلاصه من بيئة التوحيدي الثقافية ومن عصره، هو أن الفكر كان في خدمة المجتمع، والمجتمع في خدمة الفكر تنظيرا وتطبيقا، أي وجود علاقة دياليكتيكية جوهرية وفاعلة. ومن هنا تكمن أهمية دور المجتمع بما في ذلك الدولة، في خدمة وبناء الثقافة والعلم والفكر والمعرفة.. الخ. ومن هنا الاهتمام كذلك بأهمية

التنمية الشاملة، حيث لا يبقى المجتمع مقيدا مشلولا.. متقاعسا ومرتكسا.. تابعا وكسولا.. معتمدا في حياته الخاصة والعامة على الغير، مما يعمق الهوة بين القوة والضعف بين التقدم والتخلف.. بين الحرية والتبعية والعبودية والاستعمار والاستغلال كما هو الأمر في وقتنا الراهن !؟!

وعلى هذا الأساس، ومن هذا المنظور يصبح الاهتمام بالفكر والعلوم على العموم والفكر الفلسفي على الخصوص في واقع المجتمعات العربية والإسلامية.. في عصرنا المعاصر بالمقارنة مع الواقع القديم في تراجع خطير، وهذا يؤدي حتما إلى تراجع هذه المجتمعات وتخلفها وكثرة مشاكلها. ومن هنا فإن الحديث عن أزمة هذه المجتمعات لا يمكن فصله عن الأسباب والعوامل التي أدت إلى هذا الواقع المتأزم والمتردي.. إنها أزمة تاريخ طويل. فإذا كانت المجتمعات العربية، مثلا، قد تخلت عن دورها في الاهتمام والتشجيع ونشر العلم واستغلاله وإنتاج المعرفة والاستفادة منها.. فإن المجتمعات المتقدمة تضحي بكل شيء في سبيل العلم وتطوره في نشر الوعي والاستفادة منهما بشكل واسع وكبير. وهذا الاهتمام يصبح أكثر أهمية – عند الدول المتقدمة– وإلحاحا في رصد الأموال وتشجيع الطاقات والمبادرات.. في مجال البحث والدراسة والعمل والاختراع.. الخ.

إن إشكالية المفكرين والمبدعين والعلماء.. والبحث العلمي الفكري في دول العالم الثالث تكمن – كما قلنا– في عدم الاهتمام وفي التهميش واللامبالاة ورصد الأموال الطائلة وخسرانها في المناسبات الشكلية وفي القضايا الفارغة، ولذلك يصبح التخلف بمفهومه الواسع يتعمق ويتشعب أكثر فأكثر، مما يؤدي إلى أزمة العلاقة وتشعبها، كذلك، بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة على مستوى التعاملات والمواقف واتخاذ القرارات وفرض الذات والهيمنة والسيطرة.. الخ.

هكذا يصبح الاهتمام بالعلم وبالفكر والإبداع.. من بين العوامل الأساسية في تقدم المجتمعات والحضارات والثقافات.. والعكس صحيح.

ومن هنا يصبح من المفيد أن نتخذ من النماذج القديمة والحديثة والمعاصرة عِبراً بإمكانها أن تفيدنا وتساعدنا على التحدي وتجاوز الأزمات ومحاربة التخلف بكل أنماطه في واقع مجتمعاتنا المتأزمة. ومن غير شك فإن مثل هذه الرسائل الفلسفية الإسلامية ستفيدنا مثلما أفادت غيرنا. ولكن لابد من تفعيل أهدافها وأبعادها المتطابقة مع واقعنا الموضوعي، مثل التشجيع على دراسة وتدريس الفلسفة وعلى الإبداع فيها وعلى تفعيلها في المجتمع، وعلى الاهتمام بالعمل المنتج والمطور.. وعلى العلم المخترع والبناء.. حيث جاء في ص110، الجزء الثالث، حول أهمية دور كل من العقل والعلم والمعرفة عند الإنسان ما يلي: «ويكفي أن تعلم أن النفس قوة إلهية واسطة بين الطبيعة المصرّفة للأسطقسات والعناصر المتهيئة، وبين العقل المنير لها الطالع عليها، الشائع فيها، المحيط بها؛ وكما أن الإنسان ذو طبيعة لآثارها الظاهرة في بدنه [كذلك هو ذو نفس، لآثارها الظاهرة في آرائه] وأبحاثه، ومطالبه وآرائه؛ وكذلك هو ذو عقل لتمييزه وتصفحه، واختباره وفحصه واستنباطه ويقينه وشكه، وعلمه وظنه...».

من رسائل الفلسفة الإسلامية: «حي بن يقظان»[1] لابن طفيل

لا ترمي قراءتنا هذه إلى إعادة طرح مجموعة من القضايا والمسائل المتنوعة والمتعددة المنبثقة من واقعنا العربي الإسلامي والمرتبطة بالفكر الإسلامي. هذه الإشكالية التي تناولتها مجموعة من الدراسات والأبحاث والقراءات المختلفة والمتعددة حول إشكالية قصة «حي بن يقظان» بين الواقع والخيال أو التعمق كثيرا في إدراك المعرفة والوصول إلى الحقيقة بواسطة النظر العقلي أو النص الديني وذلك في سياق دمجهما وتداخلهما لتطابق العقل والنقل أي الحكمة والشريعة/الفلسفة والدين وهو ما عبر عنه ابن رشد بالحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية وذلك من خلال قوله المشهور في كتابه «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»: «وإذا كانت هذه [الشريعة] حقا، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا، معشر المسلمين، نعلم على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له».

كما لا نرمي كذلك إلى التوسع في طرح أسئلة طالما طرحت حول: هل هذا النص الإبداعي الهام، ينتمي إلى الحقل الفني الأدبي أم أنه رسالة فلسفية.. وذلك لاقتناعنا بأن هذه الحقيقة موجودة في الفكر الفلسفي القديم اليوناني والإسلامي، مثلما هو الأمر، مثلا، عند أفلاطون وعند ابن المقفع.. الخ. ذلك أن الفلسفة نهجت هذا النهج باعتبارها فكرا يؤمن بالحرية والتسامح.. فكرا شموليا يتضمن مجموعة من أصناف الفكر الإنساني ويهتم بها.. وهذا راجع كذلك إلى طريقة التعامل مع القضايا من طرف الفلسفة بالنظر الفلسفي العقلي.

من هنا فإن قصة /رسالة «حي بن يقظان» لابن طفيل تندرج تحت الرسائل الفلسفية الإسلامية التي حظيت باهتمامنا. فما هي

بعض المفاهيم والمرجعيات والقضايا والأفكار والمبادئ.. التي اهتمت بها هذه الرسالة الفلسفية الإسلامية طرحا وتنظيرا ونظرا وتحليلا وتساؤلا ومناقشة.. بالأسلوب الفلسفي النظري والأدبي الرمزي والخيال الأسطوري..!؟

تظهر مجموعة من المفاهيم الفلسفية في هذه القصة المحبوكة بطريقة متميزة ومثيرة، لا تخلو من أهمية وجمالية تسترعي اهتمام وانتباه القارئ المتمحص والمتعمق في الفكر الفلسفي الإسلامي، مثل: (الله – الإنسان – الطبيعة – ما بعد الطبيعة – الحيوان – النبات – المعادن – الثقافة – الأخلاق – التربية – الحياة – اللغة – الحقيقة – الحياة – الموت – العقل – النقل – الحكمة – الشريعة.. الخ).

إن نظرتنا المتأملة والمتعمقة إلى عنوان القصة تضعنا أمام كائن حي/إنسان يتميز بخصائص إنسانية أساسية تميزه عن باقي الكائنات الحية الأخرى كالحيوان بالرغم من أن حي/الإنسان تولت رعايته وتربيته وحضانته ظبية/حيوان. إنها ميزة العقل.. وضمن هذه الحقيقة يكون حي/الإنسان بعقله مؤهلا من أجل أن يكون إنسانا فيلسوفا باحثا عن الحقيقة ومدركا للمعرفة، باعتبار هذه الفطرة الإنسانية الأصلية تسهل وتقصر عليه المسافات للتكيف مع الواقع الموضوعي ومع الأشياء والظروف، كلما وجد نفسه في مكان من الأمكنة أو زمن من الأزمنة وذلك بفضل يقظة عقله، لأنه كائن يقظ عاقل وواع.. وهذا يجعلنا ننظر إليه كما نظرت إليه مجموعة من الباحثين والدارسين.. أنه بالإضافة إلى كونه كائنا عاقلا، فهو كذلك كائن لغوي وثقافي.. يعيش وفق مسار معرفي مميز بأشيائه وعلاماته ورموزه ودلالاته.. وبذلك استطاع أن يكوِّن لنفسه كإنسان مرحلة تاريخية جعلته يتحول من الحياة الطبيعية الحيوانية الفطرية والغريزية إلى الحياة الثقافية الإنسانية الاكتسابية والتطورية المبدعة والمجددة.. وذلك لفتح المجال للإنسان من أجل أن يبني أسرة ويؤسس مجتمعا

فحضارة وثقافة وتاريخا.. وهذا ما أهله لتناول مجموعة من القضايا والإشكالات.. الفكرية والدينية والفلسفية والقيمية والأخلاقية.. الخ.

هذه القصة الخيالية والفلسفية هي محاولة جادة في اكتشاف حقيقة الطبيعة وما بعد الطبيعة بكل مكوناتهما وتجلياتهما ومبادئهما.. هي محاولة فلسفية لتحديد وظائف ورهانات الإنسان العاقل في هذه الحياة باعتباره حيوانا ثقافيا وحضاريا واجتماعيا وتاريخيا.. يفكر ويبدع.. يعمل ويشيد.. يتأمل ويتساءل.. يأمل ويحلم بأن يعيش في مجتمع إنساني حر وديمقراطي يرعاه الحب والعقل والمنطق والقانون والقيم الإنسانية والأخلاق.. الخ. وهذا ما يضفي على هذه القصة الجميلة ذات الطابع الفلسفي المتأمل والباحث عن الحقيقة باستمرار وبدون انقطاع. وهذا ما تجسد في شخصية حي بن يقظان/الإنسان الفيلسوف بالرغم من وجوده في الطبيعة بين الحيوانات لمدة من الزمن أن يصل إلى مجموعة من المعارف والحقائق.. متعلقة بالعالمين: الفيزيقي والميتافيزيقي، وذلك بفضل طريقة منهجية استقرائية اعتمدت على الحس والتجربة/الواقع المعاش، وعلى التأمل العقلي/المنطقي السببي والضروري والبرهاني، وكذلك على المشاهدة الصوفية/النور الإلهي الذي يقذف في قلوب أولياء الله الصالحين، حيث يقول في ص109 و110: «ولست أعني – أكرمك الله بولايته- بإدراك أهل النظر ههنا، ما يدرك كونه من عالم الطبيعة، وبإدراك أهل الولاية، ما يدركونه مما بعد الطبيعة، فإن هذين المدركين متباينان جدا بأنفسهما ولا يلتبس أحدهما بالآخر. بل الذي نعنيه بإدراك أهل النظر ما يدركونه مما بعد الطبيعة، مثل ما أدركه أبو بكر». ويضيف في ص111: «ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر، وفي كتاب الشفا تفي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أن أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق

والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم، وبلغوا فيها مبلغا رفيعا، ولم يقدروا على أكثر من ذلك».

هذا ليس غريبا عن الثقافة الإسلامية التي عرفت مجموعة من العلوم والمناهج والطرق والنظريات.. في معالجة القضايا والمشاكل المتنوعة والمتعددة.

ولهذا كانت هناك أهداف وأبعاد أخرى يتوخى ابن طفيل تحقيقها في هذه الرسالة الفلسفية.. من بينها تناول قضايا الإنسان وهو يعيش في الواقع الموضوعي يفرض عليه نهجا أو طريقة لكي يعيش ويستمر في هذه الحياة ومن بينها كذلك، طريقة التعلم والتعليم والمعرفة.. وطريقة التربية الهادفة إلى تكوين الشخصية التكوين المستند على العقل والواقع الحي المعاش. ومن هنا كذلك تظهر أهمية العلاقة بين الروح والجسم.. بين الميتافيزيقا والفيزيقا.. بين الطبيعة والثقافة.. بين الإنسان والحيوان والكائنات الأخرى.. بين الدين والفلسفة.. الخ. وهكذا، وإن كنا من خلال القصص/الرسائل نفهم ونعرف بأن (حي بن يقظان) عاش خارج فضاء اجتماعي في بداية حياته.. أي بعيدا عن الناس وعن الواقع الاجتماعي والمجتمعي الإنساني، فهذا لا يعني أنه لم يستفد من مجتمع الحيوانات الطبيعي وهو يعيش فيه. كما أن هذه القصة قد جعلت منه في آخر حياته أن يعود إلى الحياة الإنسانية وإلى الواقع الموضوعي المعاش ليستفيد من الإنسان وليتعلم مجموعة من الأشياء والحقائق والقضايا المرتبطة بالإنسان وبالحياة الإنسانية وبالمجتمع البشري..

ومن جهة أخرى، تقدم إلينا هذه القصة/الرسالة الفلسفية، في حقيقة الأمر، فلسفة منبثقة من تجربة إنسانية معاشة في واقع معين، سواء أكان هذا الواقع هو المجتمع البشري أو المجتمع الحيواني.. وهذا يؤكد مدى قدرة الإنسان العاقل المتأمل والمتسائل والباحث التكيف مع واقعه ككائن مبدع ومنتج وباحث وعارف.. الخ. هذه التجربة الفلسفية الإنسانية الذاتية الخاصة.. تتحول لتنطبق على العامة

نظرا للتشابه والتقارب الموجود بين الناس.. إنه التقارب المدعم بمجموعة من الخصائص والمميزات التي يتميز بها الإنسان عن الكائنات الأخرى، حية وغير حية.

ومهما قيل عن فلسفة ابن طفيل وعن قصته المشهورة «حي بن يقظان» فإنه قد سار هو الآخر، على منوال مجموعة من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه أو عايشوه – وإن اختلف معهم كذلك– وهكذا فقد بدأ قصته/رسالته الفلسفية بذكر اسم الله جل علاه حتى لا يضع مجالا للشك أو النقد، سيما أن الفلسفة – كما هو معروف عنها– قد تعرضت لهجوم ونقد ورفض.. من طرف المتعصبين الناظرين إلى الفلسفة بنظرة الإقصاء باعتبارها تشكل خطرا على الدين وتؤدي إلى الكفر «من تمنطق تزندق» حيث جاء في ص105 مثلا:

«بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العظيم الأعظم، القديم الأقدم، العليم الأعلم، الحكيم الأحكَم، الرحيم الأرحم، الكريم الأكرم، الحليم الأحلم، الذي علَّم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم».».

تتدرج فلسفة ابن طفيل – كما قلنا– في سياق كثير من الفلسفات الإسلامية وفي مقدمتها فلسفة ابن رشد، حيث ذهب ابن طفيل كفيلسوف مسلم مؤمن بالدين الإسلامي إلى إعطاء حق مشروع للفلسفة داخل الحقل الديني مذكرا بالوجود الإلهي وبصفاته المقدسة والمتميزة.. شاكرا وموحدا.. حتى لا يدع مجالا للشك في الفلسفة والفلاسفة بالرغم من تمريره للقارئ ما يعرف بأسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، كما جاء في ص106 من القصة، وهكذا وجدناه يقول كذلك عن أبي حامد الغزالي في ص107: «وأما الشيخ أبو حامد الغزالي، رحمه الله، فقال متمثلا عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت:

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر».

وهكذا يكون ابن طفيل هو الآخر من بين الفلاسفة المسلمين المتميزين الذين فرضوا أنفسهم في مجال الإبداع الفلسفي الإسلامي والإنساني. فهو لم يكن تابعا ناسخا وموفقا ملفقا.. بقدر ما استطاع أن يستوعب الفلسفات السابقة عنه والمعاصرة له – كما قلنا– ومنها استطاع بناء صرحه الفلسفي المتميز برؤية خاصة وبطريقة محددة وواضحة، كما تجلى ذلك في ص112 و113: «وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق. وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك..: فقد أثبت في كتاب «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها..» و«أما كتب «أرسطو طاليس» فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها، وسلك طريق فلسفته في كتاب «الشفاء» وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألف هذا الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في «الفلسفة المشرقية».» و«أما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي، فهو بحسب مخاطبته للجمهور، يربط في موضع، ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في «كتاب التهافت» إنكارهم لحشر الأجساد، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة.».

اضطلاع واستيعاب ابن طفيل للفلسفة وللفلاسفة جعله من غير شك أن يكون قريبا من علوم وعلماء عصره، حيث يقول في ص117 بهذا الصدد: «وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكون الحرارة إلا الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والإضاءة...».

وبدورنا نرى أن هذا الاهتمام والانشغال بالعلوم بجانب الفلسفة.. من طرف الفلسفة والفلاسفة ليس غريبا عن الفلسفة وتاريخها وعن الفلاسفة كما تبدى لنا ذلك من خلال الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة والمعاصرة.

فقد رأينا في الرسائل السابقة وعلى الخصوص - عند الرازي والتوحيدي وابن خلدون- مدى اهتمامها بالفلسفة والعلوم وبالدين وبالفكر على العموم.. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الثقافة العربية الإسلامية القديمة كانت مزدهرة ومتقدمة تعكس حقيقة الواقع الموضوعي المعاش، والتي لعب فيها الإنسان الواعي الناضج والمبدع العامل.. الدور الأساسي حتى استطاع بناء حضارة إسلامية متميزة يشهد لها التاريخ الإنساني. ولعل نموذج حي بن يقظان لابن طفيل ما هو إلا نموذج رمزي لهذا الإنسان العربي والمسلم، كما يظهر من خلال المراحل التي مر منها في حياته على مستوى المعرفة والوعي الناضج بالوجود والموجودات وبالواجد الواجب الوجود وعلة كل هذه الموجودات. فمنذ سن السابعة وبالرغم من أن الظبية/الحيوان هي التي تولت حضانته ورضاعته.. فإن طبيعته الإنسانية المتميزة ما جعلته يتعلم بالمحاكاة لا بالتربية الإنسانية، الأصوات التي كان يسمعها وأشياء أخرى تتجسد في تعامله مع الطبيعة ومع القيم الإنسانية كستر العورة مثلا، والبحث عن طعامه.. ولعل الشيء العجيب والغريب الذي تعلمه كذلك من الحياة هو أن الحياة لا تدوم لهذه المخلوقات حين رأى بنفسه وتأكد من موت الظبية التي تولت حضانته، كما تعرف عن مجموعة من الأشياء في المراحل الأخرى التي جاءت من بعد.. كالحياة والموت، والروح والجسد، وكذلك أجسام الكواكب السابحة في الفضاء الشاسع الأطراف. وكما جاء في هذا المصدر الذي اعتمدنا عليه، فإنه حين بلغ سن الخامسة والثلاثين من عمره بدأ يفهم ويستنتج من عقله وتفكيره ونضج وعيه أن مصدر النفس - بالرغم من ارتباطها بالجسم- هو العالم الإلهي وليس العالم المادي. ومن هنا التمييز بين الروح والجسد ذلك أن مصدر كل منهما مختلف عن الآخر، وهذا جعله كذلك في مراحل لاحقة من حياته أن يدرك مفهومي الفناء والخلود.. الحياة المادية والحياة المثالية، الخير والشر، السعادة والشقاء.. الخ. حتى وصل سن الخمسين، فلم يعد مقتصرا على

صداقة الحيوانات، بل كذلك على صداقة البشر في شخصية (أسال) الذي تولى تعليمه مجموعة من الأشياء والحقائق، لم تتح له الفرصة أن يتعلمها في الطبيعة حيث جاء في ص223: «ولما رأى أسال أيضا أنه لا يتكلم. أمن من غلوائه على دينه، ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين، فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله. فشرع أسال في تعليمه الكلام أولا بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها..».

ومن هنا وكما قلنا كذلك تظهر أهمية الانتقال من الحالة الطبيعية الفطرية.. إلى الحالة الثقافية في مجتمع إنساني اجتماعي.. ثقافي وديني وأخلاقي.. الخ، حيث أن اللقاء بين حي وأسال هو لقاء إنساني وديني وثقافي وتاريخي.. كما قلنا، لا يمكن أن يحصل مثله في الطبيعة/مجتمع الحيوانات الذي يتميز بالفطرة والغريزة الطبيعية، وليس ذاك اللقاء الإنساني الذي يدرك الحقائق والمعارف والمبادئ والجواهر.. بواسطة الحواس والتجربة والعمل العقلي الباحث باستمرار عن ماهية الأشياء والجواهر.. ومن خلال هذا اللقاء الإنساني يمكن للقارئ المتأمل والمتبصر أن يدرك حقيقة إشكالية المعرفة عند العامة والخاصة. فأسال هو رمز للحقيقة الفلسفية كما هي عند الخاصة/الفلاسفة. أما سلامان الملك فهو رمز للحقيقة والمعرفة كما هي عند العامة. غير أن الأهم هو – كما كان– الوصول إلى حقيقة واحدة بالرغم من اختلاف الطرق والوسائل التي تؤدي إلى هذه الحقيقة.

وهكذا يصبح الإلحاح على الحياة الجماعية وعلى العيش مع الجماعة داخل مجتمع إنساني حضاري وثقافي وديني وقيمي وأخلاقي.. من بين الضرورات الحياتية.. ومن هنا تبدو، كذلك، أهمية هذه القصة/الرسالة الفلسفية التي قدمها لنا ابن طفيل في حلة ملائمة ومتكيفة مع الإطار العام الذي شكل بنية المجتمع العربي

الإسلامي في زمانه. وهذا تأكيد على حقيقة أخرى تتلخص في أن كل فلسفة هي تعبير وخلاصة عصرها.

من جهة أخرى، هذا لا يعني أن إشكالية المعرفة الإنسانية كما عالجتها قصة «حي بن يقظان» قد وجدت حلا نهائيا لدى الإنسانية، بل لقد ظلت مطروحة تقوم بالأساس على الاختلاف والنسبية بين المعرفة عند العامة والمعرفة عند الخاصة، وقد تجسد في عدم الاتفاق بين حي بن يقظان والناس العاديين ثم في الرجوع إلى الجزيرة للقاء مرة أخرى بأسال الذي يمتلك الوعي التأملي الفلسفي كما جاء في ص 230: «وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة، ويقول بتحريم العزلة، فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم. فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلا وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه، فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به، ويتسخطونه في قلوبهم..».

وبما أننا بصدد إشكالية المعرفة والحقيقة عند الإنسان من خلال النظرة الفلسفية المتأملة والمتعمقة والمتسائلة.. ألا يمكن القول بأن هذه الإشكالية هي الأخرى لا تفاجئنا، لأنها من صميم الفكر الفلسفي القديم، والدليل على ذلك هو ما عالجه أفلاطون، مثلا، في أسطورة الكهف، حيث عالج فيها إشكالية المعرفة المقيدة والمكبلة والمظلمة التي لا ترقى إلى إدراك حقيقة الأشياء بوضوح وبدقة، لدى المكبلين الذين ظلوا قابعين في ظلمة الكهف منذ نعومة أظفارهم، لا يستطيعون الالتفات والنظر إلا إلى الجدار الذي وجد أمامهم، أما الذي فكت أغلاله وهو الفيلسوف.. صاحب المعرفة الفلسفية العقلية الواضحة بفضل ضوء/نور العقل، فإنه وحده القادر على معرفة الحقيقة/حقيقة تسرب الضوء من الفجة/الفتحة.. إلى الكهف، وغير القادر على التفاهم والتواصل مع المكبلين حين عزم الرجوع مرة أخرى إلى الكهف المظلم. ألسنا أمام مقارنة ومقاربة قريبة ومتشابهة،

نسبيا، مع أسطورة الكهف لأفلاطون وحي بن يقظان لابن طفيل، في إشكالية الأطروحة الأسطورية والفلسفية..!؟

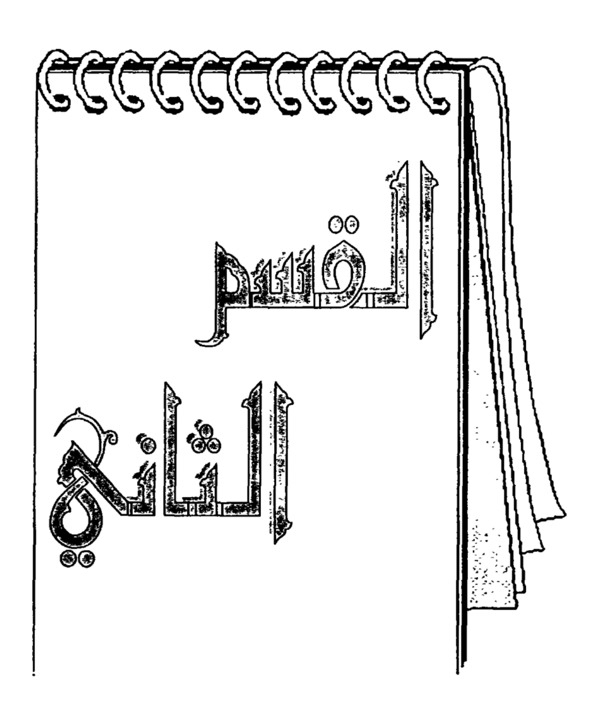
لكن ومن جهة أخرى، ألسنا أمام اختلاف كبير بين الحقيقة التي كان يهدف إليها أفلاطون وهي التمييز بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الأسطورية.. والحقيقة التي كان يهدف إليها ابن طفيل ألا وهي محاولة دمج الحقيقة الدينية في الحقيقة الفلسفية بل والتوفيق بينهما بالرغم من اختلاف المرجعيات والطرق المؤدية إلى كل واحدة منهما..!؟ فابن طفيل حين أقر بوجود حقيقتين: حقيقة نقلية وحقيقة عقلية/دينية وفلسفية.. إنها محاولة الاعتراف بوجود حقيقة شرعية دينية وحقيقة حكمية فلسفية.. لأن مكونات ومحددات وخصائص ومميزات المجتمع العربي الإسلامي ليست هي نفسها للمجتمع اليوناني؟!

حيث يقول ابن طفيل في ص218 و219: «وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير، يسمى أحدهما أسال والآخر سلامان، فتلقيا تلك الملة وقبلاها أحسن قبول، وأخذ على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها، واصطحبا على ذلك، وكانا يتفقهان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته وصفات الميعاد والثواب والعقاب. فأما أسال فكان أشد غوصا على الباطن، وأكثر عثورا على المعاني الروحية وأطمح في التأويل. وأما سلامان صاحبه فكن أكثر احتفاظا بالظاهر، وأشد بعدا عن التأويل.. الخ».

قصة حي بن يقظان تحاول أن تجعل من الإنسان المحور الأساسي والعنصر الفعال في كل عملية تهدف إلى بلورة الذات الإنسانية وتطوير الواقع.. بفضل العقل والعمل القائمين على الإرادة الواعية والناضجة بدور الإنسان في هذه الحياة. إنها محاولة تعطي للإنسان الباحث والعامل طابعا خاصا يجعله يتميز عن الموجودات الأخرى كانت جامدة أم حية، وهي تمارس عملها في هذه الحقيقة من

أجل إنضاج وبلورة وتطوير الوعي الإنساني الهادف إلـــى تــسخير الطبيعة لمصلحته لما ينطوي عليه من إرادة قوية وعزيمة هادفــة.. لتحقيق ذلك!؟!

المصدر: (1) حي بن يقظان. ابن طفيل. قدم له وحققه. د. فاروق سعد. الدار العربية للكتاب. الطبعة الرابعة. 1403هـ/1983م.


القسم
الثاني

قراءات في الفكر العربي الإسلامي

من خلال بعض القضايا.. وبعض النماذج..!؟!

الفصل الأول: إخوان الصفا بين الغنوصية والفلسفة والإسلام.. / الرسائل

مقدمة عامة:

لا أحد أصبح يشك في مسألة التمازج الحضاري والثقافي.. الحاصل بين الحضارات والثقافات الإنسانية منذ غابر الزمان إلى الآن.. وبالتالي الذي تم بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارات الأخرى.

ومن هنا يبدو واضحا أن الاحتكاك بالآخر والتفاعل معه، أضحى من القضايا المسلم بها في وقتنا الراهن؛ غير أن ظاهرة التمازج الحضاري والثقافي.. وكذلك ظاهرة الاحتكاك والتفاعل.. في إطار الوعي الصحيح والمسؤولية الملتزمة، قد ترتب عنهما في الفكر العربي الإسلامي – كما جاء في كثير من المؤلفات- صراعات اجتماعية وفكرية وسياسية ودينية وثقافية.. أدت بدورها إلى مواجهات متلاحقة، قامت بها حركات فكرية وسياسية ودينية (...)، بين الحركات المناهضة والمتمردة على ما أنتجه (الآخر)، وبين الحركات المؤيدة والمعتنقة والمستفيدة من تراث (الآخر)..!!

وبكل اختصار، إن هذه القراءات التي سنقوم بها بكل تواضع، لا نعتبرها جديدة في تناولها لهذه الإشكالية؛ وإنما جدتها سنلمسها من خلال الطرح والقراءة والتحليل والمناقشة والأسئلة..

حول إشكالية الفكر والواقع في الفكر العربي الإسلامي، من خلال بعض النماذج الفكرية، المحددة والمعروفة بأسمائها وبموافقتها الفكرية.. نظرا لشساعة هذا الموضوع وتشابكه وتشعبه. ومن هنا ارتأينا أن نقسم هذه القراءات إلى فصلين: - الفصل الأول يتعلق بموضوع: الإسلام بين الفلسفة اليونانية والغنوصية، من خلال رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا.. كما يسمون أنفسهم !!

- والفصل الثاني، سنهتم فيه ببعض القضايا الفكرية في الفكر العربي الإسلامي من خلال قراءة بعض النماذج في القديم وفي عصرنا المعاصر..!!

والأسئلة التي نطرحها في هذه المقدمة، تقودنا إلى: - فماذا كان مآل هذه الحركات الفكرية!؟.. وإلى أي حد استطاعت من خلالها تشبعها بتصورات وأفكار معينة ورؤى محددة ووجودها في واقع معين له خصوصيته وأصالته وتشكيلاته.. أن تعمل ومن خلال، كذلك، عمليتي التمرير والتضمين - كما سنرى- على بناء فكر عربي إسلامي، يعمل بدوره على مدى معرفة الواقع ومشاكله من جهة؛ وعلى تغييره وتطويره من جهة أخرى..!. وهكذا، نجد بالنسبة لهذه الإشكالية أسئلة محددة نلخصها كما يلي: - هل يمكن الحديث عن إشكالية التمرير والتضمين في رسائل إخوان الصفا، مثلا، !؟!.. وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا وقع هذا في هذه الرسائل، التي لا تخلو من أهمية كبيرة في تاريخ تراثنا العربي الإسلامي..!؟

ومن ناحية أخرى، أين تتجلى لنا هذه الإشكالية من خلال ما يقدمه لنا واقع فكر إخوان الصفا في الفكر العربي الإسلامي!؟!

وهكذا، تكاد تكون مسألة التمرير والتضمين، تشكل الحالة الغالبة لكثير من المفكرين في الفكر العربي الإسلامي قديما وحديثا.. سنقتصر على بعض النماذج منها، كما أشرنا؛ متسائلين: إلى أي حد استطاعت بعض النماذج من فكرنا العربي الإسلامي، أن تتغلب عن

إشكالية تضمين وتمرير المفاهيم والتصورات، الفكرية من أجل بلورة تصور كامل حول هذه الإشكالية من جانب، وحول تطوير وتغيير الواقع العربي الإسلامي من جانب ثان..!؟

وعلى ضوء هذه الأسئلة الإشكالية والأساسية، ستنطلق قراءتنا تحليلا ومناقشة وتساؤلا.. لما حاول هؤلاء المفكرون معالجته في واقع الفكر الإسلامي.. إنها في رأينا محاولة من بين المحاولات، التي تهدف إلى تعميق المناقشة بالاعتماد على قراءات هادفة.. ومن هنا نطرح السؤال التالي، الذي لا نعتبره جديدا كذلك، بقدر ما نعتبره جديرا بإمكانه أن يوضح لنا أشياء كثيرة، قديمة وجديدة.. إنه السؤال المحوري في قراءتنا هذه لرسائل إخوان الصفا.. وهو كالتالي: - هل هناك علاقة بين الإسلام ورسائل إخوان الصفا، التي لا تخلو من تمريرها وتضمينها للتصورين الغنوصي والفلسفي !؟ - وإذا لم تكن هناك علاقة، بينهما، فأين يتجلى ذلك، من خلال ما ستقدمه لنا هذه القراءة !؟!.. - وإذا كانت، فما هي حدود تلك العلاقة بينهما !؟!

انطلاقا من هذه الإشكالية الجوهرية والمحورية، التي وضعت قراءتنا أمام تساؤلات كثيرة ومتنوعة، نجد أنفسنا ملزمين قصد تعميق المناقشة وتوضيح التحليل والأسئلة.. على الاستشهاد بأقوال بعض المفكرين الذين وضعوا أسسا جديدة لقراءة الفكر العربي الإسلامي، وهكذا عملوا على تجديد وتعميق النقاش حول كثير من القضايا في تراثنا، والتي سنعمل بدورنا، على التطرق إلى بعض القراءات من هذا التراث في دراستنا هذه.. فهذا الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه المعروف «نحن والتراث»[1] يقول في ص169: «على أن تأثير مدرسة حرّان لم يكن مقصورا، على ابن سينا وحده، فإن كثيرا من العناصر الثقافية التي واجهت بشكل أو بآخر الفكر الفلسفي والديني في الإسلام، كان مصدره مدرسة حران، أو على الأقل كانت هذه المدرسة من عناصره الأساسية. نجد هذا واضحا في فكر إخوان الصفا الذين أعلنوا صراحة في رسائلهم إلى الجمع بين «الشريعة

النبوية الإسلامية» وما عبروا عنه بـــ «العبادة الفلسفية الإلهية» التي يرجعون بها إلى «عادمون». لقد تبنى إخوان الصفا تصورا للكون يتفق تماما مع الفلسفة الدينية الحرانية فقالوا مثلهم بروحانية الكواكب وتأثيرها وبالسحر والتنجيم وغير ذلك من العلوم «السرية» التي تجد مشروعيتها «العقلية» في الفلسفة الدينية الحرانية».

بناء على هذه الأقوال وغيرها، فإن إشكالية الفكر والواقع في الفكر العربي الإسلامي المرتبطة بإشكالية الفلسفة والغنوصية والإسلام.. تستمر أسئلتها بكثافة متباينة ومتفاوتة، وتبدو تارة معقدة ومتشابكة.. وتارة أخرى، سهلة وواضحة من خلال ما قدمته لنا الأبحاث والدراسات !!. وإذن، من أين ستنطلق خطوات هذه القراءة التي تتمثل مجموعة من القراءات المتنوعة !؟!

إن ضرورة الحقيقة المؤكدة، في عصرنا الراهن، لم تعد تترك مجالا للشك، في كثير من الأشياء.. ذلك، أننا أصبحنا نعيش في عالم حافل بالتناقضات والفواجع والمعضلات والأزمات والمظالم (...).. عالم أصبح ينوء تحت وطأة المشاكل المتعددة والمتنوعة والمختلفة على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والأخلاقي والثقافي.. ومن هنا، فليس غريبا، حين ننشغل ونعتكف على قضايا هذا العالم ومشاكله، ذلك لأن هذا من حقنا، باعتبار، أننا ننتمي إليه وإلى تاريخه وحضارته.. بإيجابياته وبسلبياته.. وهذا ما فرض علينا أن نهتم به وبكل ما يعتريه من مشاكل، وإن كانت الإمبريالية، كما ندرك ذلك بوعي، تحاول بشتى الطرق، إبعادنا عن الانتماء إلى هذا العالم وإلى حضارته بكل مقوماتها..!. وهذا ما يؤكده منطق حضارتنا.. هذا المنطق الذي يفرض علينا كمجتمعات تنتمي إلى ما يسمى بالعالم الثالث، من جهة وإلى الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى، إذا ما أردنا أن نثبت ذاتنا.. ينبغي علينا أن نساهم بالعمل الفعلي، على جميع المستويات في هذه الحضارة الإنسانية. ومن هنا تصبح المساهمة الفعلية والعملية، أمرا ضروريا، لابد من

القيام به.. وبهذا الموقف نؤكد إثبات الذات وإثبات الانتماء إلى حضارة هذا العالم الإنساني..!

.. إننا أصبحنا نعيش في حقيقة الأمر، اليوم، في عالم أصبح بدوره يفزع ويرهب.. سياسته المعتمدة على سياسة الخراب والدمار.. إنها السياسة التي أصبحت تحير ذهن الإنسان وتهدده باستمرار. ونحن لا نشك، في الإنسان الذي كافح منذ القدم ولازال يكافح ويخوض حروبا عنيفة وواعية لمقاومة الظلم والاستعباد والاستغلال والتبعية.. ولتسخير الطبيعة قصد أن ينتفع منها الإنسان نفسه، لمحاربة الأمراض الفتاكة والفقر والجوع.. وكل شيء يمكن أن يتحقق بالعمل البناء الإرادي، بالرغم من أن الإنسان قد أصبح بالفعل، «ذئبا لأخيه الإنسان الضعيف والمظلوم»!!

نعم إن كفاح الإنسان الملتزم، كفاح طويل مع أنه كفاح مرهق ومضني يضج بالمآسي والفواجع والمظالم.. إن قراءتنا هذه، وإن كانت – كما أشرنا– منذ البداية، ترتكز بالأساس على إشكالية الفكر والواقع في فكرنا العربي الإسلامي، من خلال – فقط– رسائل إخوان الصفاء وبعض النماذج في فكرنا العربي الإسلامي.. من إشكالية التضمين والتمرير.. التي هي جوهر قراءاتنا في الغالب بالرغم من ذلك، فنحن – كما قلنا كذلك– ننتمي إلى هذا العالم وإلى الحضارة الإنسانية المعاصرة، التي أصبحت تزخر بمجموعة من الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.. وبمجموعة من المذاهب الفكرية والمواقف الإيديولوجية.. المتباينة والمتصارعة. ومن هنا فإن تساؤلاتنا تنطلق من:

– هل بإمكاننا أن نموضع أنفسنا داخل هذا العالم وهذه الحضارة !؟

– ما هي مشكلتنا كعالم عربي إسلامي من جهة !؟.. ومن جهة أخرى، ما هي قضيتنا كمنتمين لعالم سمي بالعالم الثالث !؟!

وإذا ما حاولنا أن نلتمس الأجوبة المضببة أو الواضحة.. نتساءل مرة أخرى: هل بإمكاننا الخروج من التخلف، إذا ما حاولنا تطبيق نظام معين تطبيقا بحذافيره !؟

- هل هناك محاولات أقيمت بصدد ذلك، على المستوى الفكري..!؟.. وفي حالة فشل تطبيقها، فهل هناك استعداد للبحث وللقيام بمحاولات جديدة!؟

- هل بإمكاننا تحديد العقبات.. التي تواجهنا وتمنعنا بالرغم من أننا ننتمي إلى هذا العصر وإلى حضارته المتقدمة/المتخلفة.. حين نحاول القيام كمجتمعات تعاني من الهيمنة بكل أشكالها وفي كل الميادين وبتجربة من التجارب للوصول بالركب الذي غض الطرف عنا.. !؟

- ما هو «النظام» الذي بإمكانه إخراج المجتمعات المتخلفة عامة والمجتمعات العربية الإسلامية خاصة من التخلف بكل أنماطه المتسلطة !؟!

إن مهمة الفكر العربي الإسلامي، في رأينا، تتلخص بكل اختصار في أننا، وهذه حقيقة مؤكدة وواقعية، ننتمي إلى مجتمعات أرهقت كاهلها مشكلات التخلف الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي.. ومن هنا يكون انشغال الفكر العربي الإسلامي الدائم، هو البحث عن الوسائل والشروط الأساسية والمهمة، التي ينبغي التسلح بها قصد مواجهة، سياسة الهيمنة والتسلط.. التي تحمل رايتها في هذا العصر الإمبريالية العالمية!!

إننا لم نعد في حاجة إلى الأخذ بنظريات منقولة جاهزة.. لنتخلص من التخلف.. لأن هذه العملية التي لا تخلو من موقف إيديولوجي خطير، في غالب الأحيان، قد باءت بالفشل في كثير من المجتمعات المسماة بالمتخلفة، وهذا تأكيد لقولنا السابق.. هكذا تصبح مهمتنا الأولى، ترتكز أساسا على إنتاج نظريات وأنظمة ومناهج..

نابتة في الواقع ومنطلقة منه.. نظريات من صلب واقعنا الحقيقي. وهذا لا يعني أننا نرفض الاستفادة من (الآخر)، كما قلنا عدة مرات، وفي كثير من المحاولات.!! وإنما يعني التحرر من كل أنواع التبعية والتسلط.. المفروضة علينا.. والأخذ الأعمى بنظريات الغير، إنما هو تناقض في حد ذاته، ذلك، أن كل نظرية هي تعبير عن واقع معين ومرتبطة به أشد الارتباط أكثر من غيره.. هذه حقيقة لا ريب فيها؛ وإن كنا لا ننكر أبدا مدى استفادتنا من الآخر!!

وبناء على هذا الموقف أو التصور.. إذا أردنا علاج أزمة التخلف، يتعين علينا تغيير ظروف واقعنا، لأن سبب الأزمات الاقتصادية والمشكلات الاجتماعية والسياسية.. مردها بالأساس إلى الدول المتقدمة في عصرنا الراهن.. إنها كما يرى كثير من الباحثين المهتمين، هي التي «سببت الفوضى في التبادلات التجارية في عملية الهيمنة والاستغلال، حين أقبلت على تقسيم العالم إلى معسكرين: - معسكر رأسمالي ومعسكر اشتراكي، وثالث سمي بالعالم الثالث. وهذا التقسيم قد ترتب عنه في الآونة الراهنة، انفجار الديون الخارجية بالنسبة للعالم الثالث، مما زاد في كثرة مشاكله الداخلية والخارجية».

نعم هناك حقيقة مؤكدة، ولا يمكن نكرانها في عالم اليوم، تلك التي تنطلق من التطور اللامتكافئ بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة وهذا من بين العوامل الرئيسية والجوهرية، التي جعلت من الدول «المتخلفة» أن تبقى في حالة تبعية كاملة لهيمنة الإمبريالية الاستغلالية العالمية.

هكذا، وكما يرى كثير من المفكرين الملتزمين.. لا يكون منطق التخلص من التخلف بكل أنواعه أو أنماطه.. إلا بقيام علاقات تبادلية متكافئة بين كل الدول وكل الناس.. علاقات تهتم باحترام الإنسان بالدرجة الأولى..!!

هذا لا يمكن أن يتم في حقيقة الأمر، إلا بتحطيم أسطورة «الأقوى» التي تقف في مواجهة تحرير الإنسانية المظلومة. إن الإنسان الحر، بإمكانه، أينما كان، أن يساهم في عملية الحركة والتطور في كل المجالات.. لأن أسطورة التمييز بين الأجناس البشرية قد انتهى عصرها وإن كانت لازالت تمارس في الواقع بشكل وحشي، تجاوز النزاعات الفكرية والدينية.. التي عرفت في كثير من الاتجاهات الفكرية والفلسفية والدينية..!

إن النجاح في تكوين «نظام» اجتماعي وسياسي.. لدول "العالم الثالث" بصفة عامة، وللدول العربية الإسلامية، بصفة خاصة، كما نعتقد، يحتاج إلى دراسات معمقة وواعية وملتزمة بمسؤوليتها.. للقضايا التي تواجهها، وذلك بالعمل والتضامن والتعاون والحوار البناء، وبالمناقشات الموضوعية والصريحة فيما بينها.. وهذا ما سيساعدها على تمهيد الطريق لمواجهة التخلف وللخروج منه ومن مظاهره الخطيرة، التي تشل بالفعل، من قدرة الإنسان وتحط من قيمته..!!

إذا كان تراث الإنسانية لا يموت، كما يقول بذلك كثير من المفكرين الواعين بهذه الحقيقة.. فإن تراث مجتمعنا العربي الإسلامي الماضي، لا يخرج بدوره على هذا المنطق الواقعي السليم.. ومن ثمة لا يمكن حصره على الأزمنة الماضية فحسب، وإنما ينبغي أن نؤمن الإيمان القوي وبكل وعي، بأن تراثنا يظل حيا وفاعلا في الماضي والحاضر والمستقبل، وخاصة في الجوانب الفكرية.. هذا لا يعني أننا نضحي بمنطق الحركة والتطور والتغير، ونؤمن فقط بمنطق الثبات ومنطق الماضي، كما قد يعتقد.. وإنما نحن نرى أن هذا التراث، الذي هو تراثنا، قد تفاعلت فيه مجموعة من العوامل والمؤثرات إيجابا وسلبا، قد تشكلت بنيته الأساسية من الدين الإسلامي الحنيف، وبالتالي كان منطلقه منطلقا واقعيا ودينيا بالدرجة الأولى. وهذا عامل مهم كذلك يتيح له فرصة التأثير واستمراريته على مدى العصور..

لكن اهتمامنا في هذه القراءة يعتمد بالأساس، في نقطة انطلاقه من واقع حاضرنا العربي الإسلامي، ومن ظروفه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية.. هذا الحاضر المتأزم والمعقد والمفجوع.. الذي يشكل الميدان الخصب لكل بحث أو دراسة أو تفكير واع.. يتخذ انطلاقته من البنية الأساسية للمجتمع العربي الإسلامي ومن المصادر الأساسية التي ساهمت بطريقة جدلية في نشأته وتطوره بشكل أو بآخر.

وتتأكد استمرارية التراث، في أن هذه القضايا التي شغلت بال المفكرين القدامى، طرحت نفسها -أيضا- في عصرنا المعاصر بإلحاح.. ومن هنا يتوجب علينا محاولة قراءة واستقراء.. بعض المتغيرات الفكرية والثقافية المتعلقة بتراثنا العربي الإسلامي، وخاصة ما يتعلق بموضوعنا المعقد بدوره.. وسوف نكون مبالغين إذا ما قلنا، بأننا سنقدم دراسة أو قراءة أو صورة وافية للإشكالية المطروحة، نظرا لأن المجال أمامنا - كما ندرك ذلك بوعي- هنا أي في هذه القراءة؛ ضيق عن تحقيق ذلك، مما سيجعلنا سنلجأ إلى الإيجاز الشديد والاعتماد على بعض النصوص التي ستفيدنا في توضيح موقف إخوان الصفا وخلان الوفا - كما يسمون أنفسهم- من النزعة الغنوصية والإسلام والفلسفة، من خلال رسائلهم المشهورة، والتي تعتبر جزءا لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسلامية، بالرغم من إشكالية التضمين والتمرير التي تعتبر جوهر قراءتنا، كما أشرنا إلى ذلك، في المقدمة. فليس هناك أحد يستطيع أن ينكر أن هذه الرسائل تتضمن النزعة الغنوصية من ناحية وحاولت تمريرها لتمارس تأثيرها على التراث العربي الإسلامي.. كما أنها تتضمن نزعة إسلامية وفلسفية من ناحية أخرى. من أجل ذلك وجب أن نركز على بعض النصوص من الرسائل لنعمل على توضيح وتأكيد ما قلناه بصدد رسائل إخوان الصفا من جانب؛ وبصدد إشكالية الفكر والواقع من جانب آخر..!

إن الفكر العربي الإسلامي كغيره، وهذه حقيقة مؤكدة، لا يغامرنا فيها شك، على الإطلاق.. جاء معبرا عن واقعه وعما كان يجري في هذا الواقع من مشاكل اجتماعية واقتصادية وفكرية وثقافية ودينية (...)؛ كما كان الأمر، كذلك، عند نزول الديانة الإسلامية في الجزيرة العربية. إن الدين الإسلامي بمجيئه إلى الجزيرة العربية قد استطاع أن يغير الشيء الكثير في حياة العرب عرب الجزيرة، ونعني بذلك، كما يرى كثير من المفكرين المهتمين؛ «بأن الإسلام كان له الفضل في جعل العرب يخرجون إلى ما وراء واقعهم، ليتحركوا حضاريا وثقافيا.. بالحضارات الأخرى السابقة. وبفضل عملية الأثر والتأثير أي التفاعل بين الدين الإسلامي والحضارات الأخرى، قد ترتب عن ذلك، قيامه بدور أساسي ونشيط، في دفع عملية التطور الاقتصادي، والاجتماعي.. لواقعه من جهة ولواقع مجتمعات كثيرة في ذلك الوقت من جهة أخرى»..!

وبعد انتشار الدعوة الإسلامية، عرف المجتمع العربي الإسلامي دخول أجناس مختلفة ومتعددة الملل والنحل.. دخول مجتمعات مختلفة العقائد إلى الإسلام، نقتصر على واحد منها، هنا، هي بلاد فارس، نظرا لأهمية كثير من المفكرين منها والعلماء.. الذين ساهموا في تطوير الثقافة العربية الإسلامية.. بلاد فارس هذه، التي أصبحت آنذاك، ولاية إسلامية، بعد دخول الإسلام إليها وانتشاره فيها.. فاعتنق الكثير منهم هذا الدين الجديد – الدين الإسلامي– كما تعلموا اللغة العربية وأصبحوا يتقنونها جيدا، ويجيدون التحدث والكتابة بها.. وهذه حقائق تؤكدها كثير من الشواهد والأبحاث والدراسات.. المتعلقة بهذا المجال؛ غير أن الكثير منهم، كما تؤكد كذلك، كثير من الشواهد والأبحاث، كان يشكل الفكر الإسلامي تشكيلا يناسب اتجاهه وأغراضه سواء أكانت دينية اجتماعية أم سياسية.. مما جعلهم يصبغون الإسلام بصبغة فارسية وقت لم يستطيعوا أن يتجردوا كليا – كما يقول أحمد أمين وغيره– من عقائد الدين القديم

وتقاليده. فكانت محاولاتهم تقوم على مزج عقائد الدين القديم (تعاليم ماني ومزدك وزردشت) بالدين الإسلامي، رغم أنه لا يتمشى مع عقائد الدين القديم!!

هذه الحقائق والشواهد.. المؤكدة من طرف كثير من المؤلفات والنصوص والأبحاث في الفكر العربي الإسلامي، لابد من الاعتراف بها من حيث وجودها، لأن الوعي بها – في هذه القراءة- سوف يفسر ويوضح لنا الكثير من تلك الآراء التي سنصادفها – مثلا- في رسائل إخوان الصفا، التي تكتسي زي الغنوصية، كما تؤكد ذلك، كثير من نصوص رسائلهم، التي سوف نستدل بالبعض منها..!

وبدون غض النظر عن الإيجابيات والأعمال المهمة التي استطاعت كثير من الأقلام أن تساهم بها في بلورة وتطوير الفكر العربي الإسلامي.. فإن ما يمكن أن نشير إليه كذلك، هو أن أخطر ما صنعته مثل هذه التيارات الفكرية، ولاسيما التي لم تستطع التجرد نهائيا من تقاليد الدين القديم.. في التراث العربي الإسلامي، هو ظهور نزعات دينية جديدة في الفكر الإسلامي، مثل الشيعة الغلاة الذين ألهوا عليا؛ وكذلك ظهور رسائل إخوان الصفا، موضوع بحثنا أو قراءتنا هذه.. التي تعتبر نزعة فلسفية دينية غنوصية! كما أن أخطر ما نشأ عن هذه النزعات الفكرية، في رأينا، هو مدى استفادة الطبقة المستفيدة بالفعل من هذا النزاع وغيره، لتعطيل عجلة التطور والتغير في المجتمع العربي الإسلامي آنذاك. ولكن وبالرغم من ذلك كله، فإن العربي المسلم قد دخل في مرحلة تكوينه ونشأته، في علاقة منافسة وصدام مع عوالم معرفية أخرى، كما يقول الدكتور محمد عابد الجابري: «لقد سبق أن صنفنا العلوم وجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية إلى ثلاث مجموعات: علوم «البيان» وعلوم «العرفان» وعلوم «البرهان».».

إذن، يبدو واضحا أن الدكتور محمد عابد الجابري قد رسم من خلال قوله هذا، الأنسقة الفكرية الثلاثة التي تحدد تكوين الثقافة

العربية الإسلامية.. ذلك أن الفكر العربي الإسلامي لم يقف عند تأثيره بالفكر الغنوصي فقط، وإنما حضور الفكر اليوناني الذي يظهر بشكل واضح في التراث العربي الإسلامي..!

والسؤال الذي سنطرحه قبل أوانه هنا، في اعتقادنا، هو: – ما مدى حضور الفكر اليوناني في رسائل إخوان الصفا..!؟.. وما هي الكيفية التي ظهر بها !؟.. وبالتالي، كيف تعامل إخوان الصفا مع التراث اليوناني من جهة ومع التراث العربي الإسلامي من جهة ثانية!؟

وفي حقيقة الأمر، فإن تتبع مراحل تطور الثقافة العربية الإسلامية بالدراسة والتحليل والمناقشة والنقد.. تبرز عدة سمات تؤكد على طبيعة اختلاف الأنظمة المعرفية، التي لعبت دورا مهما وأساسيا، لا يمكن نكرانه، في نشأة وتطور الفكر العربي الإسلامي. وإذا كانت تلك الأنظمة قد مارست تأثيرها بالفعل في التراث العربي الإسلامي، بواسطة وحدة اللغة، التي هي العربية وكذلك التاريخ، الذي هو التاريخ العربي الإسلامي، في مرحلة التدوين خاصة؛ فإن اللغة المشتركة لعبت دورا أساسيا كأداة للاتصال والتواصل والتفاعل الحضاري والثقافي.. وكذلك التاريخ فقد شكل قوة ديناميكية فعالة في المجتمع العربي الإسلامي، طوال العصور العربية الإسلامية.

إن ما سنحاول البحث فيه، وقراءته، بادئ ذي بدء، هو النزعة الغنوصية في رسائل إخوان الصفاء، من خلال بعض النصوص، لنرى كيف رأى الإخوان النزعة الغنوصية وكيف مَوْضَعُوها، في واقع الثقافة العربية الإسلامية؟؟.. وبالتالي مدى انعكاسها على الواقع العربي الإسلامي!؟

هذه العملية تعتبر عملية فعالة ونشيطة في السيطرة على الواقع الفكري وتوجيه مساره نظرا لما تحمله من مواقف مختلفة، من النزعة الغنوصية لدى الفرق الإسلامية، ونظرا للأهداف المستترة

التي كانت تصبو إليها بعض الفرق الإسلامية، كالشيعة الباطنية وكذلك إخوان الصفا أنفسهم!!

إن الاهتمام بالنزعة الغنوصية من خلال رسائل إخوان الصفاء، يتطلب منا قراءة وتفسيرا ومناقشة.. وضع هذه الظاهرة الفكرية، في إطارها التاريخي لمعرفة الأسباب والعوامل المتفاعلة التي ساهمت بشكل أو بآخر في نشأة وتطور الفكر الإسلامي من جهة، وما كانت تهدف إليه من جهة أخرى، وبالتالي ما آلت إليه في نهاية المطاف!؟!

إن التاريخ العربي الإسلامي يقدم إلينا مجموعة من المصادر والوثائق، التي بدورها تقدم إلينا مجموعة من الحقائق المؤكدة.. لاسيما حينما نجده يربط ظهور إخوان الصفاء بازدهار الحركة العقلية الإسلامية وبازدهار الترجمة في العهد العباسي، والتي كان المأمون وراءها. ولقد اختلفت التفسيرات حول هذه العملية. فالبعض رآها مؤامرة شعوبية ضد الدين الإسلامي، قام بها المأمون لأنه كان ملحدا عريقا!!.. أما الإسماعيلية الباطنية فتذهب إلى رأي آخر.. يقول الداعي إدريس: «إن المأمون أراد أن يظهر علم الهيئة، ويجعل معرفتها الدين، وإن للهيأة المبدأ أو المعاد؛ وعلى معرفتها الحساب والثواب والعقاب، وليرى الحق الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، لا أصل له وأن الصحابة لما لم يتيقنوا ذلك، عملوا بعلي عليه السلام ما عملوا، وأنهم في ذلك مصيبون، وأن لا ذنب عليهم ولا عيب ينسب إليهم في قتل ذرية النبوة بما قتل من دماء قريش».

وأمام هذا الموقف الإسماعيلي قام المأمون بنقل علوم اليونان – كما يقول بيكر – لمحاربة التيار الغنوصي بفلسفة عقلية، ولتحطيم الفلسفة الباطنية التي كان ينشرها الإسماعيليون.. هكذا احتضن المأمون مذهب المعتزلة العقلي، الذي أصبح المذهب الرسمي للدولة.

وكيفما كانت الأحوال، فإننا أمام نص – كما سنرى– مهم يكشف لنا عن حقيقة الإمام الإسماعيلي أحمد بن عبد الله الذي خاض المعركة العقلية التي قامت في عصره، وإليه ينسب المذهب الإسماعيلي الباطني، كما ينسب تأليف رسائل إخوان الصفاء المشهورة.

ويقول الداعي إدريس: [2]«وقام الإمام التقي أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بعد أبيه بأمر الإمامة (...) واتصل به الدعاة ودعوا إليه، وهم مخفون لمقامه كاتمون لاسمه. وكان المأمون حين احتال على علي بن موسى الرضا بن جعفر ظن أن أمر الله قد انقطع، وحجته على الأرض قد ارتفعت، فحين ظن المأمون العباسي ذلك الظن، ووهم ذلك الوهم سعى في تبديل شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، وتغيرها، وأن يرد الناس إلى الفلسفة وعلم اليونانيين، وخشي الإمام عليه السلام أن يميل الناس إلى ما زخرف المأمون عن الشيعة جده، فألف رسائل إخوان الصفا».

ما يمكننا ملاحظته من خلال هذه الأقوال المتنازعة.. أن الموقفين قد اهتما بالدفاع على الدين الإسلامي خوفا من سيطرة الغنوص.. كما فعل المأمون؛ وكما فعل الإسماعيليون الذين خافوا من اللغوص اليوناني..!!

.. لكن هل هذا وحده يستطيع رفع الغموض والالتباس عن مضمون مصطلح الغنوص واللغوص !؟

إن الجواب عن هذا السؤال، قد تعددت حوله التفاسير والرؤى، وذلك بتعدد المناهج في المدارس الفكرية والفرق والتيارات، وعلى أية حال، فهناك حقائق مؤكدة لا يمكن نكرانها على الإطلاق.. يمكن تلخيصها في أن كل الحضارات الإنسانية تتأثر وتؤثر بفضل التمازج الحضاري والثقافي.. غير أن هذا لا يمكنه أن ينفي أو

يسيطر على الخصوصية والمميزات التي تتميز بها حضارة عن حضارة.. ومجتمع عن مجتمع..!

إن الباحث المهتم الذي يخوض في مثل هذه المواضيع المتعلقة بالدين الإسلامي، إزاء التيار الغنوصي وإزاء الفلسفة اليونانية يجد نفسه أمام إشكالية عويصة؛ وإن كان كل مذهب ينطلق من تصور معين ومن واقع مجتمع معين. التعقيد والصعوبة في البحث والدراسة تتجليان في عملية الاختلاف وفي الكيفية التي تم بها التمازج بين الحضارة الفارسية والحضارة اليونانية ثم الحضارة العربية الإسلامية. فالموضوع كما يظهر بجلاء متشابك وشاسع ومعقد.. مما يجبرنا على التركيز بالأساس على المعرفة الغنوصية لدى إخوان الصفا وخلان الوفا – كما قلنا سابقا– تاركين المواضيع الأخرى إلى وقت آخر..!

وتساؤلنا ينطلق من: – هل أراد إخوان الصفا أن يجعلوا من الدين الإسلامي، دينا غنوصيا، بالرغم من إدراكهم ومعرفتهم مدى التناقض البين والشديد، الموجود بين التعاليم التي أتى بها الإسلام، والتعاليم التي تدعو إلى الغنوصية بصفة عامة، وإخوان الصفا بصفة خاصة!؟

ثم إذا ما وقف الإسماعيليون وإخوان الصفا موقفا مناهضا من ازدهار الحركة العقلية الإسلامية، ومن حركة الترجمة التي انكبت على تجربة ونقل علوم اليونان.. مع أنهم أخذوا كثيرا من الأشياء من الفكر اليوناني!؟!

– هل صحيح أن خوف الإسماعيلية وإخوان الصفا على الإسلام من هيمنة الفلسفة على زمام الأمور في المجتمع العربي الإسلامي والقضاء على الإسلام... الدافع الأساسي للمواجهة.. أم هناك حقائق أخرى كامنة وراء الموقف الإسماعيلي، المتستر بزي الإسلام!؟!

الجواب على الأسئلة المتعددة والمتشابكة، سيقودنا إلى استقراء بعض النصوص من رسائل إخوان الصفا، لكي نهتدي إلى التماس الحقيقة، التي ستقودنا بدورها إلى التساؤل التالي: - من كان على حق..!؟!

- هل المأمون الذي أمر بترجمة الفلسفة اليونانية حين رأى أن سيطرة الغنوص أصبحت تشكل خطورة على الدين الإسلامي..!؟.. - هل خوف المأمون على الدين الإسلامي أم على نظامه السياسي، هو الذي دفعه إلى مناهضة الفكر الغنوصي..!؟!

كيفما كانت المواقف والتفسيرات، نحن أمام خليفة من خلفاء المجتمع العربي الإسلامي، الذي هو المأمون العباسي الآمر بتنشيط الحركة العقلية في الثقافة العربية الإسلامية.. فدفاعه عن منصبه داخل بنية اجتماعية، واقتصادية، وسياسية.. إطارها العام، الدين الإسلامي، مما حتَّم عليه أن يلجأ إلى مواجهة الغنوصيين الذين يتناقض تصورهم -كما سنرى- مع التصور الذي أتى به الدين الإسلامي.. بواسطة الفكر العقلاني (الفلسفة)، بالرغم من إدراكه أن هناك أشياء كثيرة في الفلسفة اليونانية تتناقض، كذلك، مع التصور الإسلامي.. من هنا كان يدافع عن حكم نظامه من خلال المشروعية الإسلامية..!

أما الإسماعيليون وإخوان الصفا، لم تكن لهم آنذاك، سلطة تمارس على المجتمع العربي الإسلامي، كما هو الشأن بالنسبة للعباسيين في شخصية المأمون.. من هنا انطلقوا هم الآخرون من التشكيك في مواقف المأمون واعتبارها تشكل خطرا على الدين الإسلامي..!

ومن هنا تدفعنا ضرورة السؤال كذلك، الانطلاق من: - لماذا ناهض الإسماعيليون وإخوان الصفا الحركة العقلية والعلوم اليونانية

مع أنهم أخذوا الشيء الكثير، وما كان يتوافق مع عقيدتهم، من علوم اليونان!؟!

- ألا يمكن القول بأنهم أرادوا إحياء الديانات القديمة وإن كانت تتناقض مع الإسلام!؟!

هناك حقائق مؤكدة، تقدمها لنا مجموعة من المفكرين المهتمين بالتراث العربي الإسلامي بصفة عامة، وبرسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، بصفة خاصة، على أنه ليس هناك شك، أن رسائل إخوان الصفاء هي إسماعيلية سواء وضعها الإمام أحمد أم أتباعه. والهدف من تلك الرسائل لدى الإسماعيلية هو أن تثبت معرفة الأئمة بعلوم باطنية لا يعرفها سواهم. ويظهر ذلك، من خلال محاولة هذه الرسائل الإلمام بجميع نواحي الفلسفة الغنوصية من أفلاطونية محدثة وفيتاغورية مختلطة مع العقائد الإسلامية، ولقد أعلن إخوان الصفاء في رسائلهم ص244 ج4: [3] «أن هذه الوصاية المخصوصة لأهل بيت الرسالة عليهم السلام، لا يحتاجون إلى مديري غيرهم وإلى علماء سواهم ولا يطلع الناس على أسرارهم ولهم علوم يتميزون بها وينفصلون عن العالم بمعرفتها وأعمال يعملونها لا يشركون فيها غيرهم».

هذا نص من النصوص الكثيرة، التي تؤكد مدى الارتباط المتين بين المذهب الباطني الإسماعيلي ورسائل إخوان الصفاء. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نتساءل من جديد: - هل ما تدعو إليه الإسماعيلية، هو دعوة إسلامية تدخل في نحل المسلمين وفرقهم في الحقيقة أم هي ملة جديدة من الملل تتناقض مع الإسلام وتنفصل عنه نهائيا !؟!

- إلى أي حد يمكن تحديد علاقة بين رسائل إخوان الصفاء والنزعة الغنوصية ؟

لقد انطلقت جماعة إخوان الصفا السرية من داخل المجتمع العربي الإسلامي، الذي أعطى تصورا عاما للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والأخلاقية والفكرية (...). وقد ترتب عن ذلك، السماح بقيام فرق وأحزاب وجماعات – وهذا لا يتناقض مع مبدإ التسامح في الإسلام– مما أدى إلى تكوين جماعات سرية، ومن بينها جماعة إخوان الصفاء. ومن هنا تكمن حقيقة الأسئلة الكثيرة حول جماعة إخوان الصفا. والنتيجة التي تعطيها القراءة في هذه المسألة، أن الدين الإسلامي يقوم على أساس التسامح في تكوين فرق فكرية – كما دعا إلى احترام الأديان السماوية الأخرى–. وعليه فتفسير تكوين فرقة سرية، من منظور مبدأ السماح، لا يتفق مع هذا الموقف الإسلامي..!

.. وهذا ليس غريبا في تاريخ الإسلام، ذلك أن المانوية – كما يقال– كانت مقموعة في عهد الساسانيين، لأنها كانت تشكل خطرا على الدولة القائمة آنذاك، ولكن بعد الفتح الإسلامي، ووقت انتشر الإسلام، رفع عنها القمع الذي أصابها على يد الساسانيين. فصار المانويون يمارسون عقيدتهم بكل حرية. وهذا ما يؤكد قولنا عن تكوين فرقة إخوان الصفاء التي تبنت التصور الغنوصي يعني المعرفة غير العقلية.. تلك المعرفة التي تتم لدى الغنوصيين بنوع من التفكير والانتقال من المقدمات إلى النتائج، بل هي التي تطمح إلى إدراك الأسرار الربانية بواسطة المعرفة الإنسانية وبنوع من الصوفية الكشفية.

وبالرغم من التناقض الحاصل بين الدين الإسلامي والغنوصية، فإن إخوان الصفا قد قاموا، وهذا ليس غريبا عن الفكر الإسلامي كذلك – مثلما قامت فرق كثيرة أخرى– بتأويل القرآن الكريم، تأويلا مجازيا، ليتلاءم مع أغراضهم..! وهذا ما نهدف إلى مناقشته في هذه القراءة، بالدرجة الأولى..!

يقول (دي بور) عن إخوان الصفاء في كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية»[4] ص155 «لقد كانوا يردون هذه الحكمة السرية إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن، ولكن وراء هذا في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين».

ولعل ما شجع على القيام بمثل هذه الحركات في المجتمع العربي الإسلامي آنذاك، هو تدهور الأوضاع السياسية، المتجسدة في تفكك المملكة الإسلامية وقت زالت سلطة الخلفاء الزمنية، مما ترتبت عنه ظهور دول عديدة، أشهرها – كما يقال– ثلاث، هي: دولة بني بويه في فارس وبغداد، ودولة آل حمدان في حلب، ودولة الفاطميين في مصر. هكذا أصبحنا أمام كثرة داخل الوحدة التي هي الإسلام.. وقد نتج عن هذه الوضعية السياسية المتأزمة تدهور أخلاقي، تجلى في انحطاط العلاقات بين المسلمين..!

تلك الأزمات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية.. في رأي كثير من المفكرين، لعبت دورا فعالا ونشيطا في الحياة الفكرية العربية الإسلامية.. وهذا في رأينا، لا يتناقض مع مسألة علاقة الفكر بالواقع.. هكذا، أصبحنا أمام تقدم فكري ملموس، وازدهار محسوس في المجال الفلسفي والمجال الأدبي، يؤكد، كذلك، وجود مجموعة من الفلاسفة والأدباء والمفكرين بصفة عامة. ففي هذا العصر بالذات نبغ المتنبي وأبو فراس الحمداني في الأدب.. أما في الفلسفة فقد ظهر الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء. كما استفادت العقول واستوعبت ما (نقله وترجمه) العرب عن الحضارة الفكرية اليونانية والفارسية والهندية. فكانت بغداد عاصمة العباسيين بذلك ملتقى الآراء والعقائد السماوية والغير سماوية..!

من هذا العصر الحافل بالتناقضات السياسية والاجتماعية والأخلاقية.. انطلقت جماعة إخوان الصفاء، آخذين بالنزعة الغنوصية ورافضين الفكر الفلسفي العقلاني. ولإثارة الاهتمام، اهتمام القارئ من جديد، نعيد صياغة السؤال المطروح سابقا والذي يتلخص في: –

أين تتجلى أوجه الشبه بين إخوان الصفا - من خلال رسائلهم بالطبع- وبين الغنوصيين السابقين عنهم!؟

- هل هناك سر أو أسرار، حين فضلوا الاتجاه الغنوصي عن الاتجاه الفلسفي العقلاني، رغم ازدهار الفلسفة العقلانية في عصرهم؛ في واقع المجتمع العربي الإسلامي آنذاك!؟!

لقد حاول إخوان الصفاء القيام بعملية «التوفيق» بطريقة ملفقة وتعسفية بين الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، لأن غرضهم لم يكن مهتما بالأساس على هذه العملية، وإنما كان من وراء تلك العملية، تحقيق أهدافهم ومقاصدهم التي كانوا يرغبون تحقيقها. فهذا أبو حيان التوحيدي يقول عنهم: «... زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال»[5].

ويقول دي بور في مؤلفه السابق، ص113، عن اهتمامهم بالفلسفة اليونانية ما يلي: [6]«إن آراء إخوان الصفاء ظهرت في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي: كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز، وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق وذلك عن طريق إخوان الصفاء».

لم يعد هناك شك، إذن، في أن إخوان الصفاء - وكما سنرى كذلك- قد تأثروا بالفلسفة اليونانية؛ كما كان لهم الفضل في نشرها في الشرق - كما قال دي بور-.. غير أن الذي يهمنا أكثر هنا، ليس هو: كيف مارست الفلسفة اليونانية تأثيرها في رسائل إخوان الصفاء، ولكن ما يهمنا هو، كيف يمكننا أن نستخرج هذا التأثير من الرسائل نفسها!؟!

قبل استقراء وبحث هذه الأسئلة، نرى من الضروري أن نجيب عن كيف تأثروا بالفكر الشرقي الغنوصي؟ وأين يتجلى ذلك في رسائلهم!؟!

.. ففي الرسالة الرابعة والأربعين، يطرح إخوان الصفاء مجموعة من التساؤلات لتوضيح مدى تأثيرهم بالفكر الشرقي الغنوصي: «أو هل لك أن تخرج من ظلمة أهِرْمَنْ حتى ترى الْيَزْدان قد أشرق منه النور في فسحة أفريجون»[7].

فهل هناك من شك بعد هذه التساؤلات عن النزعة الغنوصية في رسائل إخوان الصفاء، لاسيما أن القول بـ«أهرمن ويزدان» أي بالظلمة والنور هو قول المانوية والزرادشتية وكثير من الفرق الشرقية الغنوصية!؟

أما قولهم بالوسائط الروحانية «الكواكب» تؤكده، تساؤلاتهم في مقدمة رسائلهم، حين نجدهم يقولون: «أو هل لك أن تدخل إلى هياكل عاديمون حتى ترى الأفلاك يحكيها أفلاطون، وإنما هي أفلاك روحانية لا ما يشير إليه المنجمون؟ وذلك أن علم الله محيط بما يحوي العقل من المعقولات. والعقل محيط بما تحوي النفس من الصور. والنفس محيطة بما تحوي الطبيعة من الكائنات. والطبيعة محيطة بما تحوي الهيولي من المصنوعات، فإذا هي أفلاك روحانية محيطات بعضها ببعض»[8].

لا داعي إلى التساؤل مرة أخرى، عن ظهور النزعة الغنوصية بوضوح في رسائل إخوان الصفاء.. ولا داعي إلى الشك، في عملية المزج بين الفكر الشرقي والفكر اليوناني. نحن أمام جماعة تحث الحكماء، لتطهير النفوس، على فتح باب الحكمة للمتعلمين، قصد الوصول إلى معرفة الأسرار عن طريق التدريب، يبدو ذلك من خلال قولهم في ص13، الجزء الرابع: [9]«.. فمن أجل هذا وجب على الحكماء إذا أردوا فتح باب الحكمة للمتعلمين، وكشف الأسرار للمريدين. أن يروضوهم أولا، ويهذبوا أنفسهم بالتأديب كيما تصفو نفوسهم، وتطهر أخلاقهم».

إن القول بالتهذيب والتأديب والصفاء والكشف والتطهر، كما هو موجود في قول إخوان الصفاء لتأكيد صريح على اعتناق التيار الغنوصي. بالإضافة إلى ذلك، ندرك بوعي الدعوة الصريحة إلى تعليم المتعلمين بذور الغنوصية وأصولها التي يديرها الحكماء الغنوصيون. إن هذا القول وغيره، في رسائل إخوان الصفاء، يمثل لنا فلسفة خاصة من فلسفات التربية، يحاول بشتى الطرق أن يشق للنزعة الغنوصية طريقا جديدا في ميدان التربية والتعليم، على منوال التصور الغنوصي.

على أن هذه الأقوال يمكن استدراكها من اعتبارات دقيقة وواضحة: الأول أن كل اتجاه يحاول أن يجذب إليه ما أمكن من الأنصار، وذلك للمساهمة في نشر تصوراته ومعتقداته..

والاعتبار الثاني، هو أن كل اتجاه فكري كان واعيا على أنه يعمل داخل إطار عام، هو الدين الإسلامي؛ ومن هنا كان يعمل في خفاء لاسيما المسائل التي يدرك بأنها تتناقض مع الإسلام وتشكل عليه خطرا.

أما الاعتبار الثالث، فهو النزعة الجديدة التي كان ينادي بها الغنوصيون بصفة عامة، وإخوان الصفاء بصفة خاصة، وهي أن ثقافتهم ينبغي أن تتجه إلى طريق ما يسمونه بـــ «الثقافة الشرقية» – كما يقال–، لنشر تعاليم الغنوصية؛ باعتبار أن تلك النزعة، كما يزعم الداعون إليها، كانت على الدوام قنطرة بين الحضارات الشرقية والغربية. فكان من الطبيعي أن يحظى هذا الاتجاه بالنقد من التيارات القومية الفكرية؛ حين ذهب كثير من النقاد إلى أن ما يسمى بـــ «الثقافة الشرقية الغنوصية» ما هو إلا حجاب يخفون وراءه رغبتهم في تخليد النزعة الغنوصية والتربية الغنوصية في المجتمع العربي الإسلامي..!

نعم، لقد أشرنا إلى أن إخوان الصفاء، قد وقفوا موقفا مناهضا لكل تفكير عقلاني، بما في ذلك التفكير اليوناني العقلاني.. غير أننا لم نقف عند هذا الحد، بل لقد أضفنا بأنهم قد انكبوا على الأخذ من الفلاسفة اليونانيين، كأفلاطون – كما رأينا– ثم سوف نجدهم يرجعون إلى فيثاغورس وأرسطو.. ومن هنا سوف يتساءل متسائل قائلا: إن لفي هذا القول تناقض شديد وواضح!؟!

إن هذا القول بالفعل، يوهم بالوقوع في التناقض في البداية، لاسيما بالنسبة للذين لا يعرفون أو لم يسبق لهم أن قرأوا أو درسوا رسائل إخوان الصفاء.. تلك الجماعة التي انكبت بالفعل على دراسة الفلسفة اليونانية وانبهرت بشخصياتها الفكرية، لاسيما أقطابها، وأخذت ما أخذت منهم لتدعيم موقفها الغنوصي وللدفاع عن نزعتها، التي خصصت لها فصولا مهمة في رسائلها.. وهذا مثال على رجوعهم إلى فلاسفة اليونان، كما هو موجود وواضح في رسائلهم: «ومما يدل أن أفلاطون حكيم اليونانيين كان يرى هذا الرأي ويعتقده، يعني بقاء النفوس وصلاح حالها بعد مفارقة الجسد. قوله في بعض حكمته. لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير، لكانت الدنيا فرصة الأشرار. وقال أيضا: نحن هنا غرباء في أسر الطبيعة وجوار الشياطين، أخرجنا من عالمنا بجناية كانت من أبينا آدم! وكلام نحو هذا.»[10].

تدل الدراسة التحليلية المعمقة لنشأة وتطور الفكر العربي الإسلامي على أن ظهور أفكار جديدة لا يتم في فراغ، ولا ينشأ بمعزل عن تطور الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية..، ولا عن الوضع الثقافي العام وطبيعة المفكرين واتجاهاتهم في المجتمع الذي يعيشون فيه..!

من هنا نرى أن المهم في هذه الدراسة، هو إدراك طبيعة العلاقات الثقافية بين الفكر اليوناني والفكر الغنوصي، وماكان وراء عملية الأخذ من اليونان!!؟

إن القول في رسائل إخوان الصفاء بفكرة الفصل بين الروح والجسد والتأكيد عليها، بجانب الدفاع عن فكرة الخلاص والمعاد والخلود في العالم العلوي، لدليل واضح على تثبيت التصور الغنوصي والدفاع عنه.. هذه الحقيقة أدت بإخوان الصفاء إلى إخضاع أقوال الفلاسفة لنزعتهم الغنوصية، هكذا – وكما يرى الكثير من المفكرين– مزجوا – حسب هواهم– بين أقوال الفلاسفة وبين أقوال الغنوصية. وقد ترتب عن عملية المزج عندهم إلى المزج بين جميع الديانات، معتمدين في ذلك على عملية إخضاع القرآن نفسه إلى ماكانوا يهدفون إليه. إنها دعوة أخطر من تلك التي جاءت بها الفلسفة القائلة بقدم العالم، لاسيما إذا ما كانوا – وهذا ليس غريبا– يهدفون في عملية المزج، التي هي نوع من التمرير والتضمين، بين الديانات السماوية وغير السماوية كالغنوصية..!!

يقول إخوان الصفاء في ص121: «... كما أن حق النفوس الإنسانية أن تنتقل إلى رتبة الملائكة هي النفوس المتعوبة في التعبد، المنقادة لأحكام الشريعة، الخادمة في الهياكل والمساجد والبيع والصلوات والصوم والقرابين والدعاء والتأله، كما ذكر الله تعالى بقوله: ﴿***إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر***﴾».

وتظهر فلسفتهم الدينية في مزجهم بما جاءت به الشريعة، وما جاءت به الفلسفة الإلهية، من خلال قولهم كذلك: «واعلم أيها الأخ أن جماعة إخوان الصفاء أحق الناس بالعبادة الشرعية، ومراعاة أوقاتها، وأداء فروضها، ومعرفة تحليلها وتحريمها، لأنَّا أخَصُّ الناس بها، وأولاهم بحملها، وأقرب الناس إلى من جاءت على يديه، وأولاهم به، وأحق الناس أيضا بالعبادة الفلسفية الإلهية والقيام بها...»(12).

– هل لازلنا في حاجة أكثر دقة ووضوحا من التي يقدمها إخوان الصفاء أنفسهم، أثناء عملية المزج والتمرير والتضمين غير البريئة في رسائلهم!؟ إنها محاولة مزجية ملفقة وانتقائية وواعية..

تغفل أو تتغافل الخصوصيات والمميزات.. وارتباط الديانات السماوية وغير السماوية بالواقع الاجتماعي، وما يتمخض في جوفه من مشاكل دينية وسياسية وأخلاقية وثقافية وفكرية..!!.

لعلنا بعد هذا البحث القصير المتواضع.. في ربوع التيار الغنوصي كما قدمه لنا إخوان الصفاء في رسائلهم، وفي الثقافة العربية الإسلامية بحاجة إلى وقفة تأمل، قبل أن نتطرق إلى موقفهم، بشيء من التفصيل من الفسلفة ومن كل حركة عقلية، ذلك لنواجه السؤال المهم، الذي يمكن أن يطرحه كل قارئ، ولاسيما أننا نعيش في عصر التقدم الصناعي والتكنولوجي.. أي في عصر التقدم العلمي..!. إن مشاكلنا وإن كنا ننتمي إلى الحضارة الثقافية التي نشأت فيها رسائل إخوان الصفاء وغيرهم.. تختلف كل الاختلاف عن مشاكل الأزمنة الغابرة من حضارتنا العربية الإسلامية.. إننا أبناء العصر المعاصر، الذي خطا فيه العلم خطوات عملاقة في كل الميادين.. هكذا سيطرح السؤال المهم والأساسي.. وماذا بعد !؟

إننا في حقيقة الأمر، نشاطر هذا القول وغيره، بل وكل ما يتعلق بعصرنا وبواقعنا.. ولكننا نرى أننا ننتمي إلى حضارة مارست ولازالت تمارس وستظل تمارس، تأثيرها فينا كيفما كانت الأحوال!!؛ من أجل ذلك لابد من أن نحاول تلخيص ما نهدف إليه من هذه القراءة أو الدراسة بطريقة نسبية وتقريبية، لنرى بعض دلالات هذه الدراسة. فهذه الدلالات في اعتقادنا، هي التي ستشير إليها باتجاه الإجابة النسبية المطلوبة على ذلك السؤال المهم والمصيري المطروح، والذي يمكنه أن يطرح بحدة على كل باحث أو مفكر مهتم وشغوف..!

إن هذه المهمة، كما نرى، تفتح المجال لكل الراغبين في البحث عن هموم مجتمعاتهم ومشاكلها، بصفة عامة والمفكرين العرب المسلمين بصفة خاصة، على الصعيد الفكري لمناقشة ودراسة وتحليل عدد من القضايا والمشكلات والمفاهيم والتصورات والمذاهب

والتيارات التي حفل بها الحقل الثقافي في العالم العربي منذ نشأته إلى الآن..!. ومن هنا وقع اختيارنا على دراسة أو قراءة جماعة إخوان الصفاء.. نظرا لتداخل كثير من التيارات في الثقافة العربية الإسلامية، وتأثيرها فيها بشكل لا يقبل التوضيح أكثر مماهو موجود عليه. إن مثل هذه الدراسة الجزئية، بإمكانها أن تتيح لنا الفرصة للتساؤل عن كثير من القضايا والظواهر والمشاكل.. التي لازالت في حاجة إلى فهم وتحليل ومناقشة حتى في عصرنا الراهن!!!.

وانطلاقا من إيماننا منذ الصفحة الأولى، من مقدمة هذه القراءة، من حيث اعتمادنا على بعض نصوص إخوان الصفاء في البحث والمناقشة.. نرى أنه من الضروري وقبل أن نتطرق إلى التيار الفلسفي، نشير إلى أن إخوان الصفاء – من جديد– يمثلون النزعة الغنوصية بتصورها العام، في لباسه الشرقي. هكذا نجدهم في الجزء الرابع من الرسائل ص345 يذهبون إلى القول بصدد السعود والنحوس: «... إن كان القمر منحوسا فإن الذي سألت عنه من أعضاء الجسد قبيح، وإن كان مسعودا فإنه أحسن»[13].

كما نجدهم قد اهتموا بالفكر الهندي وخصصوا فصلا في معرفة النوبهرات من كلام حكام الهند وهي: (الحمل – الثور – السرطان – الأسد – السنبلة – الميزان – العقرب – القوس – الجدي – الدلو – الحوت)[14] في الجزء الرابع من رسائلهم.

وتساؤلنا ينطلق من:

– هل فعلا استطعنا التحرر من مثل هذه المعتقدات التي تبعدنا عن معرفة الواقع وعن إدراك أسباب وحقائق الأشياء !؟!

– ألا يمكن القول بأن عدم إدراك حقائق الأشياء السلبية بالخصوص هو أخطر الأمور على مجتمع من المجتمعات الإنسانية!؟

- وبالتالي: - ألا يمكن لكل قارئ للثقافة العربية الإسلامية عموما، وللفكر الغنوصي خصوصا أن يطرح مجموعة من الأسئلة، لها علاقة بما يجري وبما هو موجود في واقع عصرنا هذا، داخل كثير من المجتمعات العربية الإسلامية، إن لم نقل كل المجتمعات العربية الإسلامية..!؟

- إلى أي شيء كان إخوان الصفا وخلان الوفاء، يهدفون من خلال هذا الموقف المتعلق بالسحر، مع أنهم عاشوا حركة عقلية مهمة في المجتمع العربي الإسلامي.. تناهض السحر وغيره من التصورات الغنوصية!؟.. نجد في الرسائل: «ومثل هذا العلم يجب لإخواننا أيدهم الله وإيانا بروح منه، أن يعرفوه ويتعلموه ولا يزهدوا في شيء منه، لأنه علم جليل، نفيس شريف، وجوهر سماوي، وبدؤه إلهي، وجميع ما في العالم السفلي والمركز الأرضي، فتدبيره في حالة نشوئه وبلائه ونقصانه وتمامه»!؟!

إخوان الصفاء والفكر العقلاني الفلسفي..!

.. بإيجاز شديد، سنسعى إلى إعطاء صورة عن موقف إخوان الصفاء من الفلسفة والعقل؛ وذلك، من خلال رسائلهم المعروفة، معتمدين في ذلك، على بعض النصوص التي سوف تكشف لنا بدورها، عن نزعة إخوان الصفاء في عالم الثقافة العربية الإسلامية.

هكذا ستحتل قضية التفكير الفلسفي مكانا أساسيا ومهما في دراستنا هذه انطلاقا – كما قلنا– من رسائل إخوان الصفاء، كما فعلنا في قراءتنا السابقة والمتمحورة حول إخوان الصفاء والنزعة الغنوصية...! وعلاقتهم بالإسماعيلية!

هناك حقيقة تطرقنا إليها في الصفحات الأولى، تتعلق بعلاقة إخوان الصفاء بموقف الإسماعيلية الباطنية، التي يعتبر موقفها موقف مناهضة وعداء للتفكير الفلسفي العقلاني، باعتباره أنه تفكير يؤدي إلى الإلحاد، ولا يصلح للمجتمع الإسلامي!! هكذا اتهمت الإسماعيلية الباطنية المأمون بالخروج عن الدين الإسلامي لأنه قام بنقل التراث اليوناني وأعطى أوامره للترجمة.

إننا لسنا بصدد البحث في النزعة الإسماعيلية حتى نتعمق في موقفها، كما أشرنا أكثر من مرة، في هذه القراءة، بالرغم من وجود علاقة بين هذه النزعة ورسائل إخوان الصفاء. وحتى نبقى مرتبطين بالمطلوب في هذه القراءة، فإننا التزمنا أن نبين حقيقة الأشياء النسبية، اعتمادا على نصوص إخوان الصفاء، التي ستفيدنا في فهم الطريقة التي عالج بها إخوان الصفاء هذا الموضوع. فما هو موقفهم من الفلسفة إذن، بالرغم من أننا قد تحدثنا عنهم في السابق، عن هذا الموضوع..!؟!

لقد نظم إخوان الصفاء وخلان الوفاء – كما يسمون أنفسهم– المعلومات الغنوصية، داخل إطار سموه برسائل إخوان الصفاء، وظلوا متشبثين بالنزعة الغنوصية ومتمسكين بإيمانهم بها، ومدافعين عنها، وإن أدى الأمر إلى الاستشهاد بآيات من القرآن، بتأويلها حسب هواهم وأغراضهم.. وهذا ما يتوضح لنا من خلال قولهم في ص138: «واعلم أن طائفة من المرتاضين بالعلوم الفلسفية والمتأدبين بالآداب الرياضية إذا كانت نفوسهم جاهلة بظاهر أحكام الشريعة الإلهية، والسير سيرته، وعابوا موضوعاته، وآنفوا من الدخول تحت أحكامه واستكبروا عن الانقياد لحدوده، فمن أجل هذا سماهم صاحب الشريعة بشياطين الإنس والجن بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا فيما ينكرون على الشريعة من أحكامه وما يعيبون عليه من موضوعاته»... كما وصفهم الله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾.

يبدو واضحا من خلال هذا النص المقتطف من رسائل إخوان الصفاء، بأنهم قد هاجموا بشدة وبعنف الفلسفة والفلاسفة، بل أخطر من ذلك، عندما اتهموهم بعدم معرفة الشريعة، ووصفوهم بالجهال... ونحن نتساءل على سبيل التوضيح والمناقشة: من هم الفلاسفة الذين تتحدث عنهم الرسائل وتصفهم بهذه الأوصاف؟ وكيف الطريق إلى مثل هذه الأحكام على الفلسفة والفلاسفة !؟!

بدون شك، لقد كانت هذه المحاولة ضربة من الضربات التي تتوجه مباشرة إلى الفلسفة والفلاسفة.. إنها موقف يعبر صراحة، عن جعل أهل الملة ينفرون من الفلسفة ويحقدون على كل تفكير عقلاني، بالرغم من أن كل مجتمع إنساني في حاجة ماسة إلى هذا النمط من التفكير الهادف إلى تحرير الإنسان من قيود الأسطورة والغيب وكل أنواع التخدير والاستغلال والتبعية المتسلطة..!

إن المسألة التي طرحت في الثقافة العربية الإسلامية والفكر العربي الإسلامي على وجه الخصوص بين الفلسفة والدين، عند الفلاسفة المسلمين، قد اختلفت عن الطرح الذي طرحت به في الفرس وعند الأشوريين والبابليين والمصريين القدماء، في المجتمع العربي الإسلامي «... لأن المسألة المطروحة ليست مسألة معاندة أو إقناع، بل هي مسألة «تفهيم» مسألة ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة ترتيبا برهانيا» ص436 ويضيف الجابري في نفس المرجع والصفحة قائلا: «.. لابد إذن من البحث عن «المبدأ» المعرفي الذي يؤسس كلا من الدين والفلسفة. ولما كان مصدر الفلسفة هو العقل ومصدر المعرفة الدينية هو الوحي فيجب البحث عن «مبدأ» العلاقة بين العقل والوحي، أعني النظر في المصدر الذي يأخذ منه كل من الفيلسوف والنبي. فإذا ثبت أن ما يأخذه النبي هو مثالات لما يأخذه الفيلسوف فقد تم البرهان الإبستمولوجي على أن ما في الملة هو فعلا مثالات لما في الفلسفة».

هذا القول يعبر لنا عن مدى الاهتمام الذي شغل بال الفلاسفة المسلمين في البحث عن طريق البرهنة والاستدلال من أجل وجود حل «للتناقض» القائم بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، قصد التوحيد بين الفلسفة والملة، كما جاء في موقف الفارابي، وابن رشد.. وغيرهما من الفلاسفة المسلمين. وبالرغم من أن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت مدى التأثير بالفلسفة اليونانية، التي لم تتذوق – كما قيل- بحلاوة أي دين سماوي. فإن هذا التأثير لم يجعل الفلسفة العربية الإسلامية تنسلخ وتبتعد عن الواقع الذي نشأت فيه، بل لقد ظلت متشبثة بما كان يتمخض ويجري ويحدث.. في جوف المجتمع العربي الإسلامي، الذي إطاره العام، الدين الإسلامي؛ هكذا قد اختلفت وتميزت الفلسفة العربية الإسلامية، عن الفلسفة اليونانية في عملية النشأة والتطور والطرح.. ويبدو ذلك بوضوح في الفلسفة العربية الإسلامية.. ويقول الجابري في نفس المرجع السابق، ص462، عن

الفارابي: «وإذا كان الكندي قد احتفظ بثوابت العقيدة الإسلامية، وبالخصوص منها ثابت «الخلق من عدم» محاولا إغناء الرؤية الإسلامية بما أمكنه اقتباسه من علوم أرسطو وجهاز المفاهيمي فإن الرؤية الميتافيزيقية التي شيد صرحها الفارابي لم تكن امتدادا ولا تطويرا لرؤية الكندي ولا تجاوزا لها بل كانت جمعا بين الإلهيات الهرمية كما درسها في مدينة حرّان وعلى أساتذتها وبين المدينة الفاضلة الأفلاطونية، لكن لا كما خطط صاحب الأكاديمية، أفلاطون، بل كما قرأها أبو نصر الفارابي من خلال ظروف المجتمع الإسلامي في عصره وتطلعات قوى التغيير فيه، مما جعل منها مدينة تعكس الهموم السياسية في المجتمع العربي الإسلامي أكثر من أي شيء آخر.»

إن موقف الإسماعيلية الباطنية، وإخوان الصفاء على وجه التخصيص من الفلسفة، موقف ليس بريئا في حد ذاته، إنه محاولة تذكرنا في تلك التي هاجم فيها الغزالي الفلاسفة واتهمهم بـــ«الكفر» لعدم التزامهم بالشروط المنطقية وقت كانوا يتفلسفون في الإلهيات؛ غير أن ابن رشد قد ألف في الموضوع كتابه المشهور «تهافت التهافت» ثم كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة»[20].

إن رد ابن رشد هذا لا يمكن حصره فقط في الرد على ما قاله أبو حامد الغزالي في هجومه على الفلسفة والفلاسفة، في كتابه المشهور أيضا «تهافت الفلاسفة» بل إنه يتجاوز هذا الإطار ليكون ردا على كل الذين ناوأوا الفلسفة بل كل تفكير عقلاني حر!!. يرى ابن رشد بأنه ليس هناك تضارب بين الدين والفلسفة بل هناك اتفاق بينهما، شريطة فهم الفلسفة فهما صحيحا.. هكذا نجده يؤكد ذلك بقوله: «وكل شريعة كانت بالوحي، فالعقل يخالطها». ويضيف بأن الدين الإسلامي يوجب التفلسف.. إنه دين يعطي للعقل حريته كما يتساءل عن الإنسان والكون والله، ليصل إلى إدراك الحقائق باعتبار

أن (الطبيعة مصنوعة لله) والفلسفة تحاول أن تعطي دلائل عقلية برهانية في أن التدليل على الموجودات هو في نهاية الأمر، دليل وجود (الصانع الله).

إنه يؤكد على دراسة الفلسفة هي واجبة بالشرع (القرآن والحديث)، انطلاقا من هذا القول: «وأنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[21].

هل نحتاج إلى التماس حجج ودلائل.. أكثر من هذا، لكي نرد على أن موقف إخوان الصفاء هو حكم قاسي بالفعل على الفلسفة والفلاسفة. ومن هنا نجد أنفسنا أمام مجموعة من الأسئلة حول موقف إخوان الصفاء ولنقتصر على هذا السؤال حتى وقت آخر: - إلى أي شيء كان إخوان الصفاء يهدفون من خلال هذه الأحكام الجائرة الذاتية!؟!

إنهم وبدون شك، لقد كانوا معجبين بالنزعة الغنوصية أكثر من كل شيء، وحين رأوا أن العقل هو الذي يمكن أن يدرك مثل هذه المسائل، ذهبوا إلى اضطهاد الفكر العقلاني، وقاموا بتحريض الناس على النفور منه.. مبررين هذا بالقول أن الفلسفة تخرجنا عن الدين، وهذا ما دفعهم إلى وصف الفلاسفة غير الغنوصيين بأنهم لا يعقلون، وأنهم مجرد، بكم وصم وعمي، عند توظيفهم الآية القرآنية الآنفة الذكر، للحط من قيمة الفلسفة والفلاسفة. ومن هنا نتساءل كذلك:

- ألم يكن موقفهم هو أن يحل التيار الغنوصي محل الفلسفة..!؟!

- ثم ألا يمكن القول بأن هدفهم هو نفس ما كانت تهدف إليه الإسماعيلية الباطنية!؟

– ألا يمكن القول – وقد أشرنا إلى ذلك، من قبل– بأن إخوان الصفاء أخذوا من الفلسفة ما ينطبق مع نزعتهم، وناهضوا بكل ما لا يتمشى مع تصورهم!؟!

لقد قلنا وأكدنا أكثر من مرة، على أن الفلسفة اليونانية قد مارست تأثيرها على الثقافة العربية الإسلامية بصفة عامة، وعلى رسائل إخوان الصفاء بصفة خاصة.. هذه الجماعة من الإخوان التي انكبت على الفكر اليوناني، واستنبطت ما يتفق مع تصوراتها من الفكر الأفلاطوني والفيتاغوري، هذا الأخير الذي اهتموا فيه كثيرا بالعلوم الرياضية ويظهر ذلك، بوضوح في قولهم: «... أما الحكماء الفيتاغوريون فأعطوا كل ذي حق حقه، إذ قالوا: إن الموجودات بسحب طبيعة العدد كما سنبين طرفا منه في هذه الرسالة، وهذا مذهب إخواننا أيدهم الله»[22].

ليس هناك غرابة فيما ذهب إليه إخوان الصفاء، حين اهتموا بفلسفة أفلاطون المثالية والنزعة الصوفية الفيتاغورية، نظرا للقرابة الموجودة بين تصورهم الغنوصي، وبين ما ذهب إليه أفلاطون، مثلا، في مسألة: الروح والجسد، – كما سنرى– وفي مسألة العدد عند الفيتاغوريين، أنه عن الواحد يصدر الواحد، وهو العقل، مثلا.! فالعلم العدد عند إخوان الصفاء هو علم إلهي ولم يعبروا عن الأشياء تعبيرا رياضيا عدديا، بل كانوا يعللون الأشياء، بما يتفق مع نظام الأعداد. ولقد ذهبوا إلى أن علم العدد هو أشرف العلوم كلها، والمبدأ المطلق لكل وجود مادي وذهني هو الواحد؛ ولذلك فعلم العدد قوام لكل فلسفة في أولها ووسطها وآخرها.. هذه المسائل وغيرها تؤكد مدى العلاقة الوطيدة الموجودة بين الفكر الغنوصي والفلسفة الفيتاغورية، وتوضح لنا الدوافع الأساسية التي جعلت الإخوان يهتمون بالفكر الفيتاغوري بالرغم من عدائهم للفكر الفلسفي؛ وقبل أن نتطرق إلى قولهم لتأكيد هذه الحقيقة، نتساءل: – هل ما كان يدعو إليه إخوان الصفاء، كان بالفعل في صالح الدين الإسلامي، وخوفا عليه من طغيان العقل،

والتفكير الفلسفي..!؟.. أم أن هناك خلطا وإيهاما.. وكل ذلك، كان من أجل الدفاع عن النزعة الغنوصية والدفع بها إلى السيطرة على الدين الإسلامي وعلى الفلسفة وعلى كل حركة عقلية في الثقافة العربية الإسلامية!؟؟

لنتركهم يعبرون عن نواياهم وعن أهدافهم من خلال قولهم هذا: «اعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن فيثاغوراس كان رجلا حكيما موحدا من أهل حران، وكان شديد العناية بالنظر في علم العدد وكيفية نشوئه، كثير البحث عنه وعن خواصه ومراتبه ونظامه، وكان يقول: إن في معرفة العدد، وكيفية نشوئه من الواحد الذي قبل الاثنين، معرفة وحدانية الله عز وجل وفي معرفة خواص الأعداد، وكيفية ترتيبها ونظامها، معرفة موجودات الباري تعالى... الخ»[23].

إذن، تأثير مباشر من الفكر اليوناني، وبصفة خاصة من أفلاطون في النفس – كما أشرنا سابقا– ومن فيثاغوراس في «العدد». كما أننا أشرنا إلى العلاقة الموجودة بين الإسماعيلية الباطنية وإخوان الصفاء.. هكذا نجد الإسماعيلية تستند على الحديث الفلسفي: «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل، فأقبل، وقال له، أدبر فأدبر.. الخ» إن هذا الموجود الأول عندهم – الإسماعيليون– ويسمى العقل أحيانا بالقلم وبالشمس.. الخ. ومن هنا نطرح هذا السؤال: – ألم تنطلق جماعة إخوان الصفاء من نفس ما انطلقت منه الإسماعيلية الباطنية!؟

فالإسماعيلية الباطنية اتجهت إلى الأفلاطونية المحدثة، في عملية الخلق. تلك الفلسفة التي تنطلق من: «أبدع الله أول الأمر العقل، والعقل الأول تام بالفعل ثم بتوسط هذا العقل أبدع النفس، والنفس غير تامة ونسبة العقل إلى النفس، نسبة النطفة إلى الخلقة. ولما اشتاقت النفس إلى كمال العقل احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال، والحركة تحتاج إلى وسيلة، فوجدت وسيلة أو حدثت، وهي الأفلاك السماوية، وتحركت حركة دورية بتدبير النفس... الخ».

أهناك شك، حتى الآن، في أن الأفلاطونية المحدثة قد أثرت في الإسماعيلية الباطنية وهذه الأخيرة أثرت بدورها في رسائل إخوان الصفاء؟

ونضيف إلى أن تصور الفيثاغورية للعدد كان تصورا هندسيا. وإذا أردنا الصعود، علينا أن نستدعي الوحدة التي هي أصل للعدد، والتي تهب الوجود لجميع الأشياء، كما كانت الفيثاغورية تعطي نوعا من القداسة إلى الأعداد، كما تفعل بعض الشعوب البدائية، ولعل الذي دفعهم إلى ذلك، هو ملاحظتهم أن بنية الأنغام مبنية على الأعداد: العدد سبعة هو عدد مناسب، عدد خمسة يرمز إلى الزواج، عدد واحد يرمز إلى العقل.

لماذا الاهتمام بالفيثاغورية!؟.. لعل ذلك راجع بالأساس إلى أن إخوان الصفاء قد تأثروا بالعلوم الرياضية الفيثاغورية، ويتجلى ذلك، في أنهم، قد اهتموا بدورهم بالعدد (سبعة).. هكذا وضحوا المذهب السبعي ودورة السبعة في الناطقين من الأئمة: «أعيادنا أيها الأخ هي أشخاص ناطقة وأنفس فعالة، تفعل بإذن ربها ما يوحيه إليها من الأفعال...»[24].

إننا أمام رسائل واضحة الأصول والأهداف، تنتقي ما تريده من الفلسفة، وتنبذ ما لا يتفق مع تصورها العام.. بعد ذلك، تقوم محاولة «التوفيق» التلفيقية الانتقائية.. بين النزعة الغنوصية والفلسفة اليونانية ثم الدين الإسلامي، بالتأويل المرغوب فيه من طرف جماعة إخوان الصفاء، الذين نلمس في رسائلهم نوعا من الشك والغموض. ولقد اهتموا بدراسة علم العدد، لأنه كما يقولون: «رياضة أنفس المتعلمين للفلسفة، المأثورين للحكمة، الناظرين في حقائق الأشياء الباحثين عن علل الموجودات بأسرها»[26].

لم يكن إذن تشكيل فرقة إخوان الصفاء، حدثا مفاجئا، بل لقد كان نتيجة لعديد من التحركات وألوان النشاط الفكري والسياسي

والديني والأخلاقي، الذي تسرب إلى الحضارة العربية الإسلامية، والذي بدأ يتمخض في جوفها بحدة، في تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ المجتمع العربي الإسلامي. لقد كان هذا الحدث – بحق– كما يقال، الوعاء الذي التقت فيه روافد متباينة من النشاط الفكري والديني كان من أهمها نشاط فرقة إخوان الصفاء. هكذا وإن كانت التعاليم الدينية والأخلاقية في الفلسفة الفيثاغورية تقوم بالأساس على: – الوصية باحترام الآلهة ومساعدة المحسنين والإخلاص للأصدقاء واعتبار الأشياء مشتركة بينهم.. والاحتفاظ بسر الجماعة.. فإن الأخلاق عند إخوان الصفاء كانت أخلاقا صوفية، ومن بعض حكمهم ما يلي: – أزهد في الدنيا، أزهد في المال وفي المأكل والمشرب، وتجنب الكبر والاعتداد بالرأي. – استغن عن الزواج، إن استطعت، وإن تتزوج فأكثر من تفقد زوجك لأن المرأة سريعة التلون...! إنها محاولة مزج في المجال الأخلاقي عند إخوان الصفاء، بين ما قال به زردشت ومزدك وماني، أي ما قالت به النزعة الغنوصية، وبين ما قالت به الفيثاغورية، مع إعطائها صبغة دينية إسلامية لتثبيت مشروعيتها داخل المجتمع العربي الإسلامي..!

لم يعد هناك، كما أشرنا سابقا، في أن القارئ أو المهتم برسائل إخوان الصفاء يجد نفسه أمام دعوة جديدة، لدين جديد يقوم على عمليات، التمرير والتضمين ثم المزج بين التيارات والتصورات المتناقضة.. المتجسدة في الغنوصية والفيثاغورية ثم الإسلام!!. فالغنوصية تقوم بالأساس على المزج بين تصورات مختلفة، وتَحُث على التخلص من هذه الحياة المادية، والنفس من الجسد، الذي هو محط الشر، والاعتماد في المعرفة على نوع من الإلهام واتباع «أنبيائهم» مريدة من ذلك، خلق ديانة.. وإخوان الصفا تأثروا بالهرمسية والفيثاغورية، كما استشهدوا بالقرآن الكريم.. وما إلى ذلك، إلا لإعطاء تصور جديد قديم، لقيام دين جديد تطغى فيه النزعة

التمازجية. وهذا تأكيد آخر، على مدى اهتمامهم واتصالهم بالفكر الغنوصي.

وبالإضافة إلى هذه المسائل، تظهر فكرة الخلاص بوضوح عند إخوان الصفاء كما هو الشأن بالنسبة لفيثاغوراس وأفلاطون، حيث نجدهم يقولون في ص218 «... ثم اعلم أيها الأخ أنه ليس كل نفس وردت إلى عالم الكون والفساد تكون محبوسة فيه، كما أنه ليس من داخل الحبس يكون محبوسا فيه، بل ربما داخل الحبس من يقصد إخراج المحبوسين منه.. وإنما النفوس النبوية إلى عالم الكون والفساد هذه النفوس المحبوسة في حبس الطبيعة الغريقة في بحر الهيولي، الأسيرة في الشهوات الجسمانية... كذلك من اتبع الأنبياء في شرائعهم وسننهم ومناهجهم نجا وتخلص من جهنم. وخرج من عالم الكون والفساد»[26].

إنه دليل آخر من الدلائل، التي تؤكد لنا ما قلناه.. إنه تدعيم جديد لموقفهم، الذي انطلق من مزج الفكر الشرقي والفكر اليوناني والفكر الإسلامي، قصد إعطاء فلسفة دينية جديدة، في الثقافة العربية الإسلامية..!

ترى ماذا يمكننا أن نستنتج من هذا كله!؟!

لقد انبرى إخوان الصفاء ليؤكدوا نزعتهم الغنوصية على تأثرهم الواضح بالفلسفة اليونانية، ولكنهم لم يأخذوا منها – كما قلنا- إلا ما اتفق مع نزعتهم الغنوصية.. وقد أدى بهم ذلك، إلى تأويل أقوال الفلاسفة والأنبياء بل وحتى القرآن، من أجل الدفاع عما كانوا يرغبون الوصول إليه؛ وقد ترتب عن موقفهم هذا، مواجهتهم للفكر العقلاني إلا ما كان منسجما مع تصورهم.. فتصور أفلاطون أن ازدواجية الإنسان الذي هو جسم وروح، قد يظهر بوضوح في الأخلاق الأفلاطونية؛ كذلك الأمر عند إخوان الصفاء. كما أن التمييز بين عالمين، عالم الموجودات الحسية، وعالم الحقائق الأبدية، نجده

لدى أفلاطون، كما نجده عند الإخوان، يضاف إلى هذا موقفهم من الإنسان الذي هو جسم وروح معا.. كائن شقي لا يتأتى خلاصه إلا بالتخلص من سيطرة الجسد تدريجيا وذلك عن طريق الزهد والتفلسف؛ وهذا موقف أفلاطوني واضح!!

إن انتشار الفكر الغنوصي والفكر اليوناني في الثقافة العربية الإسلامية مما شجع - أيضا- على انتشار الأفلاطونية المحدثة، التي ستمارس بدورها تأثيرا كبيرا على الفكر الفلسفي الإسلامي بصفة عامة، وعلى فكر إخوان الصفاء بصفة خاصة.

ومن الخصائص التي تميز الأفلاطونية المحدثة هو اعتمادها على استعمال الوسائط من أجل ربط الإنسان الموجود في هذا العالم المحسوس.. هكذا يكون خلاص الإنسان من هذا العالم الخسيس والصعود إلى العالم الإلهي العلوي بواسطة سلسلة من المساعدات والمراحل، تقوم بتنفيذها بين الله والإنسان تلك الوسائط التي هي في الأفلاطونية المحدثة، أرواح أو عفاريت..!. وهذا ما جعل هذه العقيدة الفلسفية تقول بعلم الأساطير.

ونجد في الرسائل هذا القول ص225 و226: «.. ويحكى عن هرمس المثلث بالحكمة، وهو إدريس النبي، عليه السلام، أنه صعد إلى فلك زُحل ودار معه ثلاثين سنة، حتى شاهد جميع أحوال الفلك ثم نزل إلى الأرض، فخبر الناس بعلم النجوم، قال الله تعالى: ورفعناه مكانا عليا».

هذه الأقوال وغيرها، ما تؤكد لنا النزعة الغنوصية في رسائل إخوان الصفاء.. ما فيها من خرافات وصعود ووسائط (الأفلاك) والخلاص...! ولقد ذهبوا إلى دمج الفيض بالإسلام، حين قالوا في الرسائل ص238 «أردنا بالعلة الفاعلة أنه أبدعه بلا واسطة، فهذا العقل هو الذي أشار إليه بقوله في كتابه على لسان نبيه محمد

صلى الله عليه وسلم: «وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر، أو هو أقرب»[27].

ماذا يبقى لنا إذن، من خلال هذه النصوص، التي أضاءت لنا الطريق ونحن بصدد البحث عن موقف إخوان الصفاء، وهم يشيدون فلسفة دينية جديدة، تعتمد على الدمج الانتقائي التلفيقي بين الغنوصية والفلسفة الأفلاطونية والفيثاغورية ونظرية الفيض الأفلوطينية ثم التصور الإسلامي..!؟! ومع هذا كله، يبقى البحث مستمرا والأسئلة مفتوحة للكشف عن حقائق أخرى تتعلق بالتراث العربي الإسلامي بصفة عامة وبرسائل إخوان الصفاء بصفة خاصة.. تلك الجماعة التي يعتريها الشك والغموض بالفعل، في كثير من القضايا الفكرية والدينية والسياسية.. الخ.

إنها محاولة من بين المحاولات الأخرى العديدة.. تعبر عن موقف فكري فلسفي-ديني من الحياة ومن الإنسان؛ ميالة إلى النزعة الغنوصية المانوية في أغلب الأحيان. إنها موقف جديد في الفكر الإسلامي، يحاول إخضاع الدين لما كان يهدف إلى تحقيقه، يتكشف ذلك، بوضوح أثناء عملية تأويل القرآن والحديث النبوي الشريف.

إنه موقف ينطلق من مجتمع أصبح متفسخا من الناحية الأخلاقية ومتدهورا من الناحية الاجتماعية والسياسية.. مجتمع متأزم كان يعاني من مجموعة من المشاكل المختلفة والمتنوعة. وكان اللجوء إلى النزعة الغنوصية، لما فيه من موقف مثالي يعبر عن مدى استطاعة الإنسان الخلاص من هذا العالم المدنَّس والمحتقَر والمتغير على الدوام.. إنها محاولة تطير بالإنسان إلى عالم الديمومة والخلود والصفاء والعدالة.. إلى عالم يحقق للإنسانية ما عجزت على تحقيقه في هذا العالم المادي!! ولكن الغنوصية تشترط، في تحقيق ذلك، أن يعرف الغنوصي نفسه أولا: - من أين جاء!؟ وكيف جاء!؟ ولماذا جاء إلى هذا العالم!؟ وأين مصيره!؟.. وكيف يحدده!؟

لعل إخوان الصفاء قد عبروا أحسن تعبير عن هذه المسائل وغيرها في قولهم هذا، ص289: «وذلك أن كل إنسان لا يعرف نفسه، ولا يعلم ذاته، ولا يعلم ما الفرق بين النفس والجسد، تكون همته كلها مصروفة إلى إصلاح أمر الجسد، ومرافق أمر البدن، من لذة العيش، والتمتع بنعيم الدنيا، وتمني الخلود فيها، مع نسيان أمر المعاد وحقيقة جوهرها، فصارت همته في أكثر الأحوال في أمر النفس...، بعد الموت، واليقين بأمر المعاد، والاستعداد للرحلة من الدنيا، والتزود للمعاد، والمسارعة في الخيرات، والتوبة وتجنب الشر والمنكر والمعاصي.

فإذا فعل ذلك يزول عنه خوف الموت وربما تمنى لقاء الله تعالى، وهذه صفة أولياء الله تعالى وعباده الصالحين، كما ذكر الله سبحانه،...، في توبيخه لليهود لما زعموا أنهم أولياء الله من دون الناس، فقال لهم: فتمنوا الموت إن كنتم صادقين»[28].

ويقول الجابري في كتابه «نحن والتراث» ص214 عن إخوان الصفاء لرسائلهم بمحورتها حول موضوع واحد هو «النفس» لم يكن عملا بريئا، بل كان الهدف إيديولوجيا لم يتردد الإخوان في التصريح به مجزأ – في أماكن متفرقة من رسائلهم، هذا الهدف هو:

امتلاك نفوس الناس، خاصة الشباب، وصولا إلى امتلاك أجسامهم، والعمل بالتالي على إسقاط «دولة الشر» دولة العباسيين، وإقامة «دولة الخير» دولة الأئمة الإسماعيليين»[29].

مصادر الفصل الأول:

- مصادر المقدمة:

1- د. محمد عابد الجابري «نحن والتراث» دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت.. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. ص169.

2- د. محمد عابد الجابري «الخطاب العربي المعاصر» دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت.. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. ص30 و31.

3- د. طيب تيزيني «من التراث إلى الثورة» دار ابن خلدون - بيروت - لبنان ص27 و28.

4- د. طيب تيزيني «مجلة المقالات» شهرية ثقافية فكرية جامعة. 1-1990. ص61.

- مصادر الفصل الأول:

1- محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي 1 تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر- ص، 338.

2- الداعي إدريس: زهر المعاني، ص60 و61.

3- نفس المرجع والمؤلف.

4- رسائل إخوان الصفا: الجزء الرابع، ص244.

5- دي بور «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريْدَة الطبعة الخامسة 1981 - دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت - ص155.

6- رسائل إخوان الصفا. ج1 - ص796.

7- دي بور.. نفس المرجع السابق - ص113.

8- رسائل إخوان الصفا. ج. الرابع – ص19.
9- رسائل إخوان الصفا. ج. الرابع – ص19.
9- رسائل إخوان الصفا. ج. الرابع – ص13.
10- رسائل إخوان الصفا. ج. الرابع – ص35.
11- رسائل إخوان الصفا. ج. الرابع – ص121.
12- رسائل إخوان الصفا. ج. الرابع – ص268.
13- رسائل إخوان الصفا. ج. الرابع – ص345.
14- رسائل إخوان الصفا. ج. الرابع – ص350 و351.
15- رسائل إخوان الصفا. ج. الرابع – ص352.
16- رسائل إخوان الصفا. ج. الرابع – ص138.
17- د. محمد عابد الجابري «بنية العقل العربي» II المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. ص436.
18- نفس المؤلف والمرجع والصفحة.
19- نفس المؤلف والمرجع – ص462.
20- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة.
21- ابن رشد: فصل المقال.
22- رسائل إخوان الصفا الجزء الثالث – ص199.
23- رسائل إخوان الصفا الجزء الثالث – ص200.
24- رسائل إخوان الصفا ج. الرابع – ص244.
25- الرسائل المجلد الأول القسم الرياضي – دار بيروت.
26- رسائل إخوان الصفا ج. الثالث – ص218.
27- رسائل إخوان الصفا ج. الثالث – ص238.
28- رسائل إخوان الصفا ج. الثالث – ص289.
29- د. محمد عابد الجابري «نحن والتراث» ص214.

الفصل الثاني:

بعض القضايا الفكرية والثقافية في الفكر العربي الإسلامي..!

أولا. قراءة لـ«كليلة ودمنة»[1] لابن المقفع..!

مقدمة :

سنعمل على أن نخصص هذه القراءة لإجراء مناقشة، حول موضوع ابن المقفع بين الأدب والفلسفة، على المستوى الفكري، في التراث العربي الإسلامي؛ وهذا هو المستهدف لهذه القراءة؛ غير أننا وكما يبدو من خلال عنوان الموضوع، لهذه القراءة، فإن هذه الإشكالية قد استنبطناها من كتابه المشهور «كليلة ودمنة» الذي قرأناه، والذي سوف نستشهد ببعض الأقوال منه، حتى تتكشف وتتوضح لنا الأشياء التي نهدف إلى توضيحها في هذه القراءة..!

إن مناقشة كتاب «كليلة ودمنة» تجعلنا أمام أبعاد وعناصر كثيرة.. وليس أمام بعد أو عنصر واحد، كما نرى؛ ومن هنا فإن الأمر في فكر هذا المفكر أعمق وأعقد.. ومع ذلك، فإن اختيار هذا الموضوع، هو من قبيل ما أنتجه – ولو على مستوى الترجمة– هذا المفكر على المستوى الواقعي المتجسد في الكتاب.. واختيار هذا الموضوع ليس منفصلا عما يوجد في هذا الكتاب كذلك، كما سنرى..!

نعم لقد انتشر اسم ابن المقفع على نطاق واسع في المجتمع العربي بالأساس، وذلك، لما قدمه هذا المفكر في ميدان الأدب العربي.. غير أن شهرته لم تقف عند حدود الأدب، فحسب، وإنما وصلت إلى الفكر العربي على العموم. ومن غير شك، فإن شهرته، قد نالت نجاحا وإعجابا في الأدب أكثر منه في الفلسفة..!

وما يمكن قوله بصدد شخصية ابن المقفع، في هذه المقدمة، هو أنه استطاع أن يفرض نفسه على الفكر العربي بفكره وبمواقفه.. ولكن ما كشفت لنا القراءة والدراسة.. المرتبطة بهذه الشخصية، هو أنه «مزدوج» الشخصية في تفكيره، بحيث نجد فيه الرجل الأديب والفيلسوف كما سنستشهد على ذلك، من خلال أقواله الواردة في هذا الشأن..!

وهنا قد يكون بالإمكان الإفادة من كتابه «كليلة ودمنة» بالأساس، وما أنجزه في مجال الأدب والفلسفة، والكيفية التي تمت بها عملية التمرير من جهة؛ وعملية التضمين من جهة أخرى، مع التنبيه الشديد على أن موقف هذا المفكر ليس محايدا، بل هو إفراز لظروف معقدة ولعوامل وأسباب كثيرة..!

من هنا نقول، إن كتاب «كليلة ودمنة» الذي خلفه لنا ابن المقفع في التراث العربي الإسلامي، يُمثل أهم الخطوات العملية في محاولة قراءة الواقع وتحليله ومناقشته..!

ومن هنا كذلك سنحاول أن نقدم في هذه الدراسة أو القراءة التالية عرضا لتطور الأفكار الأدبية والفلسفية الواردة في كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع. ومن هنا سنجعل لهذه القراءة في أساسها، محاولة الاستقراء تلك الأفكار، وللكيفية التي تمت بها عملية التطور من الفكر الأدبي إلى الفكر الفلسفي.. وبالتالي إلى مساءلة تلك الأفكار، تحليلا ومناقشة، عن الخلاصات والاستنتاجات الهادفة في هذا الكتاب إلى خدمة الإنسان وإلى تحقيق أغراضه، وكذلك إلى مدى تطابقها وتفاعلها مع الواقع الاجتماعي والإنساني والثقافي والحضاري..

هذه الإشكالية الأساسية، تؤدي بنا إلى البحث عن العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع الذي حفز أو دفع بالكاتب إلى تأليف هذا الكتاب!!. والواقع الذي نعنيه هنا، هو الواقع العربي الإسلامي، الذي

كان يعيش فيه عبد الله ابن المقفع كمفكر، صاحب كتاب «كليلة ودمنة» الذي يرجع أصله إلى الفيلسوف الهندي «بَيْدَبا» الخرافي.. ولسنا في حاجة إلى الرجوع إلى عصر ابن المقفع الذي ازدهرت فيه الحضارة العربية الإسلامية وثقافتها التي عرفت تقدما ملموسا وتمازجا حضاريا وثقافيا.. هكذا نجد في «تقديم كليلة ودمنة» لابن المقفع، ص13، هذا القول للذين ضبطوا هذا الكتاب: «إن خيبة أمل الموالي في العباسيين جعلتهم ولاشك ينظرون في أمورهم ويتساءلون عن مصيرهم ويعمدون إلى توخي طرق الكفاح بما بقي لهم من وسائل، من ذلك تجريد القلم لتوعية الخاصة والعامة، ويتطلب هذا النوع من الكفاح جرأة وإقداما وتضحية، وقد اجتمعت هذه الصفات في ابن المقفع وعرف بها وضحى في سبيلها، أليس هو القائل «ابذل لصديقك دمك ومالك؟» ولم يكن من الذين يقتصرون على القول بل كان يجمع بين القول والعمل»[1].

إن الغرض من هذه القراءة هو أنها تقوم على أساس مفهوم الإنسانية أي على أساس ما يبدعه الإنسان من فكر وكل ما له علاقة بالواقع الإنساني.. ونرى مع كل القائلين إن كل إبداع لا يرتبط بالواقع الإنساني والاجتماعي لا فائدة من ورائه، لأن مثل هذا الإبداع ينشأ بمعزل عن الإنسان وعن مشاكله.. غير أن هذا القول، كما نرى، لا ينطبق على كتاب ابن المقفع «كليلة ودمنة» الذي جاء تعبيرا واضحا عن هموم الإنسان وعن مظالمه وفواجعه.. وإن كانت الطريقة التي تناول بها المؤلف كتابه هذا، قد التجأت إلى الرمز أكثر من الأسلوب الواقعي المباشر، وكذلك إلى مقارنة الواقع الإنساني الخسيس والمر.. بالواقع الحيواني الوحشي المفترس.

وهكذا، وبالرغم من اتخاذ أبطال قصص هذا الكتاب، ذات الدلالات الفلسفية العميقة، من الحيوانات ومن الطيور.. فإننا سنعمل على إبراز مدى تناسب تلك المشاكل المتنوعة مع الواقع العربي الإسلامي من جهة، والواقع الإنساني من جهة أخرى.. فضلا على

إظهار مدى ارتباط ما نحن بصدده وإن كان من التراث القديم بالواقع الإنساني الحالي!!؛ وذلك، لأننا نرى أن الإنسان، وإن بدأ تساؤلاته منذ الأزمنة الغابرة بصدد ما يحيط به، لازال يطرح أسئلة تلو الأخرى، ولن يكف بعد عن طرح كثير من الأسئلة الجديدة بتجدد الحياة الإنسانية وبتطورها وتغيرها في كل لحظة!!!.

وكتاب «كليلة ودمنة» غني عن التعريف وعما يتضمنه من تصورات ومواقف ورؤى ومعارف.. وكل هذا قد تولد عن الفكر الأسطوري والفكر الديني والفكر الفلسفي والفكر العلمي.. والغرض من هذا، كما سندرك ذلك، هو محاولة تقديم مجموعة من الأدوات والوسائل وكذلك المحاولات الفكرية من أجل جعل الإنسان يستطيع بدوره إدراك حقيقة وجوده الإنساني ووجوده الاجتماعي والثقافي.. وبالتالي وجوده الواقعي. ومن هنا كذلك، فإن كل تفكير إنساني كيفما كان، ولكن بشرط أن يكون ملتزما بالقضية الإنسانية.. يساهم بشكل أو بآخر في تطوير وعي الإنسان المطارد.. بواقعه وبمشاكله، وبماله وبما عليه..!

ومنذ وجود الإنسان على هذا الكوكب الأرضي..، وهو يحاول بشتى الطرق الإجابة على الأسئلة التي كانت تحيره.. هدفه من ذلك، معرفتها وفهمها بطريقة واضحة ودقيقة.. يقول المؤلف في مقدمة الكتاب، ص17: «قَدَّمها بَهْنودُ بنُ سَحْوانَ ويُعْرَفُ بِعَلِيٍّ بن الشَّاهِ الفارسيِّ...، ولطالِبِها تَشْرِيف»[2].

.. ولعل وعي الإنسان بحقيقة واقعه ومعرفته لما يجري ويحدث فيه ما جعله يلتجئ إلى وسائل تهدف إلى تحقيق ذلك، هكذا جعلها تقوم بالأساس كما هو في هذا الكتاب، على المقارنة والتشبيه، نظرا للتقارب الكبير، بين ما يوجد في الواقع الحيواني غير الناطق – كما قلنا– والواقع الاجتماعي الإنساني.. وأيضا إلى مدى انتماء ماضي الإنسان بكل مقوماته إلى حاضره بطريقة نسبية، بطبيعة الحال. ومن هذا القول تظهر لنا عملية التمرير، أي تمرير ما يجري

في واقع الحيوان إلى واقع الإنسان، غير بريئة.. بل إنها عملية واعية وناضجة.. بالرغم ما يقال عنها..! ونجد في قصة «القنبرة والفيل» ص23، بالرغم من المسيرة الطويلة التي قطعها الفكر الإنساني الثقافي والحضاري والتاريخي.. تداخل الأدب في الفلسفة في الأسطورة وفي العلم؛ والهدف من ذلك كله، هو معرفة الإنسان في حياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكذلك في إطار ثقافته المعبرة عن ذلك الواقع بفضل تقديمها للقارئ صورا اجتماعية حية وشاهدة يمكن اعتبارها الآن وثائق تاريخية لمرحلة من مراحل الحياة الإنسانية.. ولعل كيفية الحصول على هذه المعرفة والمعلومات، لعرضها وتحليلها ومناقشتها ثم محاولة توضيح العلاقة القائمة بين واقع الإنسان في الماضي وفي الحاضر كذلك، وفي المستقبل، إذا ما استمرت الأمور على حالها.. يمكن استنتاج ذلك، من خلال النصوص الإبداعية التي نختارها للبحث والدراسة.. وهذا القول الذي اقتطفناه من الكتاب لدليل واضح على ما قلنا وما لم نقله: «والمثلُ في ذلك أن قُنْبُرَةَ اتخذتْ أُدْحيَّة وباضت فيها على طريق الفيل، وكان للفيل مَشْرَبٌ يتردد إليه فمر ذات يوم على عادته لِيَرِدَ فَوَطِئَ عُشَّ القنبُرة وهَشَّمَ بَيْضَهاَ وقتل فِراخَها. (...) فطارت فوقعت على رأسه باكية ثم قالت: أيها الملك، لما هشمت بيضي وقتلت فراخي وأنا في جوارك؟ أفعلْتَ هذا استصغارا منك لأمري واحتقارا لشأني؟ قال: هو الذي حملني على ذلك.»[3].

ثم نجد في ص24 و25: «فسمِع الفيل نقيقَ الضفادع وقد جهدَهُ العطش، فأقبل حتى وقع في الوهْدَة... وجاءت القنبرة ترفرف على رأسه وقالت: أيها الطاغي، المغتر بقوته، والمحتقِر لأمري، كيف رأيت عظم حيلتي مع صغر جثتي عند عِظم جُثتك وصِغر هِمتك».

إن الاهتمام بهذا الكتاب، هو اهتمام بجزء مهم وأساسي من التراث العربي الإسلامي. وهكذا نكون بذلك، قد ركزنا في هذه

القراءة بالأساس على الفكر الإسلامي وعلى مدى علاقته بالواقع الاجتماعي والإنساني.. وذلك، ليدرك القارئ أن في هذا التراث سنداً ودعماً لفهم واقعه وواقع من سبقوه من آبائه وأجداده، ومن هنا تبدو أهمية التضمين والتمرير.. ولعل القصة التي تناولناها كسند أو كوثيقة شاهدة على ما قلناه.. كما تجعلنا نقول كذلك، فبالرغم من أن ابن المقفع قد لجأ إلى الحيوانات والطيور.. ليصف على لسانها وضعية الإنسان المظلوم والفقير.. وليفسر لنا العلاقات المتشابكة والمتناقضة بين الإنسان الظالم والمظلوم.. بين القوي الطاغي والضعيف الضحية.. فإن هذا الاهتمام بالواقع الإنساني وبالظلم الاجتماعي، لم يجعله يغفل أو يهمل التطور الذي يلحق بالوعي لمواجهة الواقع ولتغييره، وهذا ما بدا لنا واضحا من موقف القنبرة التي انتصرت «بوعيها» على الفيل الظالم الطاغي والغبي..!

ومن هنا قد وجدنا أن تطور «الوعي» عند القنبرة قد ساعدها على فهم وتفسير.. أن «القوي» ضعيف وأن «الضعيف» قوي.. بشرط أن يتطور الوعي إلى وعي ناضج وصحيح..!

لقد اهتم الكاتب بتطوير «الوعي» المتجسد في الحيلة أو الحيل التي خلقها الكاتب، كما جاء ذلك في الكتاب الذي نحن بصدد قراءته، وأدخل هذه المسألة في نسيج القصة «قصة القنبرة والفيل» التي جاءت تصف وتصور لنا الظلم والعدوان، ثم البراءة والانتصار..!

وليس من شك، فإن هذه القصة جاءت لتفسر العلاقة اللاإنسانية الموجودة في الحياة الاجتماعية الإنسانية.. إنها رؤية أو تأمل، إزاء الواقع الحيواني والواقع الإنساني معا؛ وهذا ما يؤكد لنا واقعية القصص، التي كان يستشهد بها ابن المقفع في كتابه «كليلة ودمنة» عما يجري في الحياة العامة.. إنها قصص جاءت لتعكس بناء الحياة الاجتماعية الحيوانية ومدى ارتباطها بالحياة الاجتماعية الإنسانية.

هذه القصة وغيرها كما سنرى، في هذا الكتابَ لابن المقفع، هي تعبير عن مدى وعي الإنسان بذاته وبواقعه ومن هنا تظهر أهميتها. وهذا لا يجعلنا نقول بأن المؤلف قد اقتصر على الأدب فقط في كتابه، بل لقد مزج بين كل أصناف التفكير عند الإنسان – كما أشرنا في السابق– حيث يقول في ص27 و28.. من كتابه: «أولُ ما أقولُ: إني أسألُ اللهَ تعالى بقاءَ الملِكِ على الأبد، ودوام مُلْكِهِ على الأمد، لأنه قد منحني الملِكُ في مقامي هذا محلا جعله شرفا لي على جميع مَنْ بعدي من العلماء، وذكرا باقيا على الدهر عند الحكماء»[5].

وبطبيعة الحال، فقد انتقل بنا الكاتب من قصة الطائر والحيوان إلى قصة الإنسان، والتي تجري على لسانه منذ الصفحة 29: (أربعة علماء في مجلس ملك) حيث يقول: «وحُكِيَ أن أربعة من العلماء ضمهم مجلس ملكٍ فقال لهم: ليتكلمْ كلٌّ منكم بكلام يكون أصلا للأدب»[6] وكذلك «أقوال أربعة ملوك».

ونشير كذلك، إلى أن هذا الكتاب ينطوي على مجموعة من القصص يمتزج فيها الأبطال من الطيور ومن الحيوانات ومن البشر.. ومع ذلك، فإن الأهم فيها، هو أنها، كيفما كانت الأحوال جاءت تحمل تصورات واقعية وحكايات تعويضية لتفسير واقع الإنسان المظلوم بالدرجة الأولى. إنها محاولة تعبيرية عن مصالح الإنسان وعن واقعه المتأزم؛ يقول الكاتب في ص43: «بعثة برزويه إلى بلاد الهند» «أما بعد، فإن الله تعالى خلق الخلق برحمته ومَنَّ على عباده بفضله وكرمه، ورزقهم ما يقدرون به على إصلاح معايشهم في الدنيا ويُدْركون استنقاذ أرواحهم من العذاب في الآخرة»[7].

ونجد في ص55 «غرض الكتاب» «هذا كتاب كليلة ودمنة، وهو مما وضعته علماء الهند من الأمثال والأحاديث التي ألهموا أن يُدْخِلوا فيها أبلغَ ما وجدوا من القول في النحو الذي أرادوا»[8].

ولعل الأمثلة التي تتناول العلاقات الإنسانية والظواهر الاجتماعية، كثيرة في هذا الكتاب، ويحاول مؤلفها معالجتها باللجوء إلى القصص جاعلا من أبطالها تارة حيوانات أو طيور وتارة أخرى من البشر – كما قلنا– وهذا ما نجده في «الرجل المتفطن للسارق» ص58 «البصير والأعمى» ص59. و«الفقير والسارق» ص60 و61 من الكتاب، حيث يقول فيها: «ليس ينبغي للعاقل أن يركن إلى مثل هذا فيتَّكِلُ ويَدَعَ ما يجب عليه من السعي والعمل لصالح معاشه...»[9].

أليست هذه القصة تعبيرا مباشرا عن الإنسان الجدي والمجد.. العامل بإخلاص والإنسان المتقاعس والمتكل..!؟

إنها دعوة تحفز الإنسان إلى العمل من أجل الاستمرار في الحياة ومن أجل تغيير واقعه وواقع مجتمعه.

إذن، من خلال فهرس الكتاب «كليلة ودمنة» والمتعلَق أساسا بعناوين الكتاب، يلاحظ القارئ أن التوطئة اتخذت أبطالها الأساسيين والرئيسيين من البشر باستثناء قصة «القنبرة والفيل»، التي تعتبر أول قصة. ونرى أن السير في ذلك، هو جعل القارئ يدرك فيما بعد، ومن خلال قصة «القنبرة والفيل» بأن القصص التي وردت في الكتاب على لسان الطيور أو الحيوانات.. لايمكن فصل أهدافها وأغراضها عما يرتبط بالإنسان وبالواقع الاجتماعي.. والعكس صحيح بالنسبة لما جاء في الباب الأول من هذا الكتاب، والذي يبدأ بقصة «الأسد والثور» ص84، فإن أبطالها المحوريين، هم من الحيوانات ومن الطيور ومن الحشرات (...) غير أن الكاتب يلحق بها ولاء الأبطال، أبطالا من البشر (الناسك واللص..) وتأتي عملية المزج بين الأبطال من كل الأنواع والأصناف في الأبواب الأخرى التي يتضمنها كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع ولعل ما ورد في الباب الخامس عشر من الكتاب؛ هذا الباب الذي يحمل عنوانا في

اعتقادنا، شاملا لما قلناه عن أبطال قصص هذا الكتاب، ألا وهو عنوان «الحمامة والثعلب ومالك الحزين» ص302.

وفي هذه القصة العجيبة والمهمة والأساسية، التي سنتخذها كنموذج لما يتضمنه الكتاب من قصص حكيمة ومفيدة وذات دلالة وأهمية على المستوى الواقعي الإنساني. ففي هذه القصة «الحمامة والثعلب ومالك الحزين» يجد القارئ نفسه أمام ثلاثة أبطال يختلفون في أفعالهم وصفاتهم.. بل في كثير من الأشياء..!

فالحمامة دلالة على البراءة والسذاجة وحسن النية.. ومن هنا فسلوكها وأفعالها.. كل ذلك، ينصب حول فعل الخير لا فعل الشر.. وربما أن الكاتب يعني بالحمامة كرمز إلى براءة وسذاجة العامة من الناس..!، غير أنه لما كان الشر دائما بجانب الخير في هذه الحياة العامة.. والشراسة واللؤم والخبث والعنف والظلم والتسلط (...) بجانب البراءة وحسن النية والعطف والحنان والشفقة الإخلاص والعدل (...)، فهذا الواقع الإنساني لا يخلو من هذه النماذج الخبيثة.. الخسيسة.. الحقيرة واللئيمة.. وهذا ما جعل الكاتب يرمز إلى هذه الأفعال وغيرها بأفعال الثعلب الماكر.. أما المالك الحزين البطل الثالث في القصة، فهو رمز لأفعال الخير، إنه المثال والقدوة.. بذكائه وبعقله وتعقله.. إنه البطل الواعي الناضج في القصة، الذي استطاع أن يحرر الحمامة من الداهية الخبيث واللئيم (الثعلب).

وهناك أشياء أخرى لابد من الإشارة إليها، ومن بينها، أن المتتبع للقصة المذكورة في كتاب «كليلة ودمنة» سيق على حقيقة، أنه مهما ينتصر الخير في هذه الحياة إلا وأن الشر ينتصر عليه في الأخير، كما جاء ذلك في القصة.. فهذا المالك الحزين رمز للحكمة والتبصر والتعقل والعدل والإنصاف.. بالرغم من كل هذه الصفات الحميدة والخيرة فيه، قد وجدناه يقع ضحية الثعلب اللئيم الشرير..! ونحن لا نستغرب من خلاصة هذه الحكاية، وإن كانت مرتبطة ومعبرة عن واقع غير الواقع الذي نعيش فيه.. ولكن استغرابنا

وتساؤلنا.. ينطلق بالأساس من: ألم يستفد الإنسان من أخطاء القدماء!؟

لسنا في حاجة لنؤكد أن الشر والظلم والتسلط والاستغلال والاستعمار.. كل هذا هو المنتصر في عصرنا الراهن بالرغم من ادعاء الحضارة والتقدم!؟ أما ما يثير الانتباه في نهاية الحكاية، هو أن الكاتب كان ذكيا، فبالرغم من أن الشر أو الظلم هو الذي ظل منتصرا في نهاية القصة ومسيطرا على الحياة الاجتماعية والإنسانية، فإنه عاد إلى الإنسان ولاسيما الذي بيده السلطة والنفوذ والقدرة على التغيير، تغيير الواقع المر.. واقع المنكر والظلم والقهر والعبودية والاستغلال.. إلى واقع ما يحلم به الإنسان المظلوم منذ أن وجد إلى الآن، من حرية وعدالة ومساواة (...). يقول الكاتب في ص304:

«فلما انتهى المنطق بالفيلسوف إلى هذا الموضع سكت الملك. فقال الفيلسوف: أيها الملك، عشت ألف سنة ومُلِّكْتَ الأقاليم السبعة، وأُعْطيتَ من كل شيء حظا وبَلَغْتَ ما أمَّلْتَهُ من خير الدنيا والآخرة في سرور منك، ...»[10].

ويضيف قائلا في ص305:

«والله تعالى يقضي حقي بحسن النية منك في إعْمال فكرك وعقلك، فيما وضعتُ كل من النصيحة والموعظة، مع أنه ليس من المنصوح بأولى من النصيحة من الناصح ولا الآمر بالخير بأسعد من المطيع له فيه. فافْهَمْ ذلك، أيها الملك، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»[11].

وعن هذه القراءة والتحليل والمناقشة، قد تولدت لنا عدة تساؤلات من بينها: هل كل ما ورد في هذا الكتاب هو مجرد حكايات وأساطير وخرافات.. أنسجها العقل الهندي وأعاد صياغتها وتأليفها ابن المقفع!؟!

- وهل بإمكاننا الحديث، انطلاقا من التساؤل الأول، في التساؤل الثاني عن إشكالية البطل الخرافي والبطل الواقعي في هذه القراءة لكتاب «كليلة ودمنة»!؟!

يقول ابن المقفع في مقدمة كتابه «كليلة ودمنة» ص17: «قدمها بَهنود بن سَحْوانَ يُعرف بعلي بن الشاه الفارسي ذكر فيها السبب الذي من أجله عمِل بَيْدَبا الفيلسوف الهندي رأس البراهمة لِدَبْشَلِيمَ ملك الهند كتابه الذي سماه كليلة ودمنة».

ولعل أول سؤال قد يثير اهتمام القارئ المهتم والمتفحص، انطلاقا من الكتاب ومن هذا القول بالذات؛ من هو بيدبا الفيلسوف الهندي، الذي يسيطر كبطل على أدوار قصص الكتاب، في كثير من الصفحات!؟

نجد في فهرس الأعلام التاريخية ص338 من كتاب «كليلة ودمنة»[13] (أنه شخص خرافي تنسب إليه أمثال الهند القديمة وقد عرف في أوربا)[13].

ونحن بدورنا نقول إنه البطل الخرافي الذي سيصبح فيما بعد في الفكر الإنساني لا في الفكر الهندي وحده، بطلا واقعيا يتجسد على المستوى الإنساني والاجتماعي والواقعي والفكري (...)، حيث تقمصت شخصيته مجموعة من المفكرين والفلاسفة والأدباء.. في عصور مجتمعات مختلفة (مثل سقراط، وابن المقفع وبترارك ولنكولن وغاندي...)!!

إنه البطل الذي تروى بلسانه وعلى لسانه وعن شخصيته حكايات وقصص فحواها أنه فيلسوف يقدم للملك الحكم والعبر (...) ويعمل على توعية المواطنين المظلومين من طرف الطغاة المجرمين..!!

ومن المهم، ونحن بصدد البحث في شخصية «بَيْدَبا» البطل الخرافي الهندي، أن نشير إلى أن الفكر الهندي بصفة عامة، في القديم وحتى الآن، لن يقتصر على الفكر الإنساني في تصوير الواقع الاجتماعي وتفسير الظواهر المختلفة والمتنوعة، بل إن الباحث في هذا الفكر لاسيما في القديم، يجد أن الآلهة تتدخل فيه، وأن شخصيات خرافية هي الأخرى تتدخل في الفكر وفي المجتمع الواقعي وفي التاريخ الإنساني (...) وبصفة عامة، حين نقبل على الفكر الهندي، نجد أن كلا من الفكر الأسطوري والديني والفلسفي والعلمي، وذلك بمفهوم العصر.. كل هذه الأصناف من التفكير البشري تتدخل، والدليل على ذلك، هو كتاب «كليلة ودمنة» الذي نحن بصدد قراءته ودراسته. ولكن هذا التدخل لن يمنع الخيال أن يلعب دورا مهما وأساسيا في الإبداع الأدبي، مثل الحكاية والقصة الاجتماعية والرواية التاريخية والملامح البطولية الشعرية والمسرحية. هكذا وجدنا في هذا الكتاب أن الخرافة أو الأسطورة أو الحكاية... التي ترتبط بالواقع الهندي خاصة والإنساني عامة، قد فرضت أنماطا من أنماط المعرفة الإنسانية وهدفت إلى صياغة مجموعة من الصور المثالية تخدم بالدرجة الأولى الإنسان والواقع الاجتماعي الذي ينتمي إليه الإنسان..!

وهكذا نرى أن هذا الكتاب يعتبر نمطا من أنماط المعرفة الإنسانية المرتبطة بظروف واقع إنساني معين.. وجاء ليعبر لنا عن الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأخلاقي والأمني.. للمحافظة على المجتمع واستمراريته وإنقاذه من الظلم والاستغلال والقهر والعبودية، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، نجد هذا الكتاب يدخل في إطار ما يسمى بالوعي التاريخي لمجتمع معين ولحضارة معينة ولحقبة تاريخية وسياسية.. معينة..!! ذلك لتناسبه جدليا مع الواقع الإنساني وما يجري فيه، وكذلك نظرا لتوافقه مع الظروف التاريخية الموضوعية والواقعية التي أنتج وألف فيها هذا الكتاب..!

فهذا ابن المقفع يقول في «كليلة ودمنة» وبالضبط في قصة أو حكاية «القنبرة والفيل» ص25:

«فلْيُشِرْ كل واحد منكم بما يسنحُ له من الرأي. قالوا بأجمعهم: أيها الفيلسوف الفاضل، والحاكم العادل، أنت المُقدَّمُ فينا، والفاضل علينا، وما عسى أن نكون مبلغ رأينا عند رأيك، وفهمُنا عند فهمك؟ غير أننا نعلم أن السباحة في الماء مع التمساح تغرير، والذنب فيه لمن دخل عليه في موضعه. والذي يستخرج السُّم من ناب الحية فيبتلعه ليجربه على نفسه فليس الذنب على الحية، ومن دخل على الأسد في غابته لم يأمن وثبته. (...) وقد صحت عزيمتي على لقاء دَبْشَلِيمَ. وقد سمعتُ مقالتكمْ وتبين لي نصيحتكم والإشفاق علي وعليكم. غير أني رأيتُ رأياً، وعزمتُ عزماً، وستعرفون حديثي عند الملك ومجاوبتي إياه»[14].

ألسنا أمام حكاية وإن كانت خرافية وبطلها خرافيا، ذات طابع اجتماعي وسياسي وتاريخي..!؟!.. حكاية أو قصة تعبر عن مدى وعي البطل الخرافي وعن مدى وعي الناس الذين كانوا يتجادلون معه!؟!

إننا أمام رواة /أبطال، قد استمدوا مواقفهم وتصوراتهم وحكاياتهم من الواقع الاجتماعي، واقع الناس من جهة، وكذلك من الخرافات والأساطير الهندية خاصة والإنسانية عامة.. إنها نوع من الحكايات الشعبية البطولية التي تمزج بين الواقع والخيال وذلك للتعبير عن طموح وآمال السكان وعن تصوراتهم إزاء ما يحيط بواقعهم الاجتماعي.

من هنا نرى كذلك، أن كلا من الأسطوري والخيالي يتحولان إلى ما هو واقعي، حين يتجسدان بصفة واقعية في حياة الناس العامة وفي قنوات المجتمع البشري. إننا أمام بطل/حكيم، كما جاء في قصة «القنبرة والفيل» ولكن «كلمة «حكمة» - كما يقال- في الأساطير

تدل على مجرد فكرة مطروحة أكثر مما تدل على فكرة جرت مناقشتها. أما في الفلسفة فإنها ليست كلمة وإنما هي مفهوم، ينبغي أن يفهم ويعرف»[15] ص16 تطور الفكر الفلسفي..

ومن هنا نلاحظ أن كلمة «حكيم» وإن كانت تعني بطلا خرافيا في نص «القنبرة والفيل» مع ذلك، إنها تقوم على أساس أن الأدب أو أن «الحكمة» وبالتالي الفكر الإنساني هو فعل إنساني، فعل يعبر عن الواقع وعما يوجد فيه؛ وهذا ناتج بالأساس كذلك، عن مدى ارتباط أو ترابط الفكر بالواقع وعلاقتهما الجدلية، أي هو نتاج لتفاعل الإنسان بالواقع المعيش.

وعلى أية حال، فالفكر الإنساني على اختلاف أصنافه يكشف عن توظيف الإبداع أو الإنتاج الفكري عموما في خدمة المجتمع الإنساني والواقع الفكري والحضاري والثقافي، في كل الأزمنة والأمكنة.. وإن كان في الواقع أن كل فكر أو إبداع، هو تعبير عن واقع معين على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والأخلاقي.. وكذلك تعبير عن مرحلة من مراحل التطور الثقافي والحضاري لمجتمع من المجتمعات. وكل هذا يساهم في تطوير الواقع الاجتماعي الإنساني والواقع التاريخي.

إن القارئ يجد في قصص أو حكايات «كليلة ودمنة» كلما تعمق في القراءة وهذا شيء مهم في رأينا، ما يدفعه إلى طرح مجموعة من التساؤلات حول الإنسان وحول واقعه، وذلك للبحث عن واقع إنساني تتحقق فيه العدالة والحق والفضيلة الإنسانية بين الناس أينما كانوا !؟. وقد أدى هذا في رأينا، إلى جعل هذا الكتاب، أن ينشر ويؤثر في الفكر الإنساني.. بل أكثر من ذلك، أن تتجسد تصوراته وآراؤه وأفكاره في الواقع الإنساني والاجتماعي.. ومن هنا لم يعد التساؤل عن مدى تأثير فكر إنساني في آخر أو حضارة في أخرى!! وهذا ما يبطل ادعاءات الذين يؤمنون من الباحثين الغربيين وغيرهم، إلى التأكيد بأن الفلسفة اليونانية لم تتأثر بالفكر الشرقي خاصة وبالفكر

الإنساني عامة، وإنما هي أصيلة المنبت، وخلق وإبداع لليونانيين وحدهم.. هكذا نجدهم ينعتون الفكر الشرقي بأنه أسطوري فقط واليوناني فلسفي والفكر العربي الإسلامي ديني وأخلاقي فقط..!!!

هذه حقائق تتأكد للقارئ وهو بصدد قراءة كتاب «كليلة ودمنة» سواء تعلق الأمر بالفكر الهندي أو بالفكر العربي الإسلامي. إنه نتاج الفلسفات الشرقية التي تميزت، فعلا، بالعمق الأسطوري والتجريبي ذي العلاقة بالواقع الإنساني وبالواقع الاجتماعي. هكذا، نرى، كذلك، أن توظيف الأسطورة ليس عيبا، وقت يكون الهدف من ذلك توعية الإنسان والعمل على تغيير واقعه إلى ما هو أفضل وأحسن.. بل العيب هو أن يكون التفكير، سواء كان أسطوريا أو دينيا أو فلسفيا أو علميا، لا يخدم المصلحة الإنسانية العامة، بل يساهم في التخريب والدمار والجور والاستعمار..!! هكذا كذلك، تتحول الأسطورة إلى واقع مجسد، ويتحول البطل الخرافي إلى بطل حقيقي وواقعي، يتجسد في الإنسان الذي يكافح بكل وسائله الفكرية والمادية من أجل بناء حياة إنسانية قائمة على الاحترام.

نحن إذن أمام تداخل واضح بين التمازجات الحضارية والثقافية والفكرية. وهذا لا يعني أن الفكر الإنساني الجديد يقتصر فقط على تقليد القديم دون تطويره.. ويكون بذلك فكرا متقاعسا وخمولا واتكالا.. بل أن ما يميز الفكر الإنساني وهو يعمل ويبحث في الحياة الاجتماعية.. هو التطور باستمرار لحل مشكلات حضارته وعصره.. وعملية التطور هذه تهدف إلى تطوير القديم لخدمة الجديد. هذا التحليل يؤدي بنا ونحن بصدد قراءة «كليلة ودمنة» إلى القول بأن الفكر والثقافة القديمة أي بأن التراث القديم قد ساهم ولازال يساهم في تطوير الفكر الإنساني والحياة الاجتماعية. وقد تبلور هذا على سبيل المثال في كتابات فيلسوف كبير ومشهور هو الفيلسوف المثالي اليوناني أفلاطون الذي جعل من بطل محاوراته شخصية أستاذه العظيم سقراط الذي أعجب به وبشخصيته.. وهكذا جعله

البطل الواقعي في جل محاوراته.. بالمقارنة مع بيدبا الحكيم الهندي والفيلسوف الخرافي في حكايات أو قصص «كليلة ودمنة» ذلك، أن كلا من البطلين أبديا اهتماما واسعا بجوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والثقافية، في واقع مجتمعه..!!

سقراط الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض – كما يقال عنه– وجعلها ترتبط بالسياسة وبالأخلاق، وأدخلها إلى صميم البيوت والمدن.. إنه الفيلسوف الواقعي الذي أخضع قواعد الأخلاق إلى حكم العقل والضمير، لا إلى أوامر الآلهة، يكون بذلك لم يرض خصومه وأعداءه، الذين اتهموه بزعزعة أركان الدين وإفساد أخلاق الشباب وبالمس بالقانون وزرع الفوضى في المجتمع.. هكذا قدم للمحاكمة أمام محكمة شعبية، التي أصدرت في حقه الحكم بالإعدام سُمّا.. ولقد كان بإمكانه أن ينجو من هذا الحكم القاسي الجبار، لو خضع لأوامر الحكام ومبتغاهم أو نفذ ما أملاه عليه من كانوا يحبونه أو معجبون به (...) لكن شخصيته القوية المؤمنة بالحرية وبالمبادئ الإنسانية.. فضلت أن تتجرع السم وهي تضحك وتتهكم من أعدائها وأعداء الحق.. وكان ذلك عند مغيب شمس أحد أيام سنة 399 ق م، وهو يردد: «إن الموت مع الحرية خير لي».

هكذا نثير هذا التساؤل للتحليل والمناقشة: – ألسنا من خلال هذه الأقوال، ومن خلال الموقف السقراطي البطولي ذلك أمام شخصية بيدبا الهندي الحكيم، كما رأينا في حكاية «القنبرة والفيل» هذه الشخصية الخرافية التي تحولت في تاريخ الفكر الإنساني وفي الواقع الاجتماعي والتاريخي.. إلى شخصية واقعية وتاريخية، قد فرضت نفسها على التاريخ الإنساني.. إنها شخصية البطل الواقعي سقراط!؟!

ولتوضيح الفكرة أكثر، فهذا أفلاطون يقول عن «الديمقراطية» المزعومة في أثينا – التي سنتخذها كنموذج للبرهنة والمناقشة– على لسان بطل محاوراته ما يلي: «ظننت أن النظام

الجديد سوف يضع حكم العدل مكان حكم الظلم، وكرست له كل انتباهي لأرى ماذا سيفعل. فرأيت هؤلاء السادة في وقت قصير جدا وقد جعلوا الديمقراطية التي حطموها تبدو وكأنها العهد الذهبي! لقد ذهبوا إلى حد أمروا فيه سقراط، صديقي المسن الذي لن أتردد في تلقيبه بأعدل رجال عصره، أن يشترك في القبض على مواطن كانوا يريدون إزاحته من طريقهم. وكانوا يبغون من وراء ذلك إشراك سقراط، أراد أو لم يرد، في أعمال النظام الجديد. وقد رفض سقراط الخضوع لهذا الأمر، واستعدوا لمواجهة الموت، مؤثرا على أن يصبح أداة لجرائمهم.

(...) ولكنني لم أكف عن مواصلة التفكير في طرق تحسين الإدارة بوجه خاص والمجتمع بوجه عام، وأخذت أتحين فرصة للتدخل. إلا أنني انتهيت في نهاية الأمر إلى أن الدول جميعها تدار إدارة سيئة وأن حالة التشريع في كل مكان قد بلغت درجة من السوء تجعل من المحال إدخال أي تحسين عليها إلا إذا أعدنا بناء كل شيء من جديد...»[16] ص29 و30..

- أليس هذا القول الأفلاطوني تجسيدا واقعيا، لما يمكن اعتباره حكاية خرافية في قصة أو حكاية «الحمامة والثعلب ومالك الحزين» من كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع ص302، 303!؟!

إنه تحول من البطل الخرافي إلى البطل الواقعي، ومن الحكاية الخرافية إلى الحكاية التاريخية الواقعية، كما وقع ذلك لسقراط..!

وفي خلاصة هذه الدراسة، نرى بأن تأليف كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع يمثل مساهمة واعية من طرف المؤلف، بما كان وبما هو موجود في الواقع الذي ينتمي إليه.. إنها محاولة مقصودة، وبما أنه هو الآخر تقمص شخصية بيدبا الفيلسوف الحكيم الهندي

والبطل الخرافي – كما أشرنا– ليجعل من الخرافة واقعا مجسدا ومن الفكر واقعا مجسدا كذلك..!

وهكذا يكون ابن المقفع قد أعطى للأحداث والظواهر التي حدثت في الماضي قيمتها في كل عصر وفي كل مكان.. وأبرز دور الفكر في التعبير عن الواقع وعما يوجد فيه. ومن جهة ثانية جعل من مساهمة الهند في مجال الفكر الإنساني ذات قيمة وشأن، والدليل على ذلك هو تأليف كتاب «كليلة ودمنة».

وفي رأينا إن المقارنة التي قمنا بها بين التراث الهندي المتجسد في شخصية بطل حكايات «كليلة ودمنة» بيدبا الحكيم الخرافي وبين التراث اليوناني المتجسد في شخصية سقراط الفيلسوف الحكيم اليوناني الواقعي؛ وكذلك بين التراث الهندي والتراث العربي الإسلامي المتجسد في شخصية الأديب والفيلسوف الحكيم ابن المقفع.. الطريقة التي بإمكانها أن تؤدي بنا إلى فهم ما ينطوي عليه كتاب «كليلة ودمنة». وفي الحقيقة قد بدا إلينا من خلال هذه المقارنة أن كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع يحمل في طياته موقف الكاتب من محتوى الكتاب وكذلك من الواقع العربي الإسلامي آنذاك!

.. وقد اعتمد المؤلف في موقفه ذاك خلفية واعية لنشر الثقافة الهندية من جهة وللتعبير عن الواقع العربي الإسلامي من جهة ثانية، كما قلنا: وهذا ما جعل لزاما علينا أن نقول إن كتاب «كليلة ودمنة» لازال في حاجة إلى بحث أعمق ودراسة أدق.. من أجل أن يفهم ويستوعب على حقيقته..!!!.

المصادر:

1- كليلة ودمنة: تأليف: عبد الله بن المقفع. ضبط النص وشرحه وقدم له: الطيب البكوش، عبد الحميد عطية ورفيق بن وناس، نشر: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله – مطبعة كوتيب أوفسات بتونس.

1- نفس المصدر، ص13.

2- نفس المصدر، ص17.

3- نفس المصدر، ص23.

4- نفس المصدر، ص24 و25.

5- نفس المصدر، ص27 و28.

6- نفس المصدر، ص29.

7- نفس المصدر، ص43.

8- نفس المصدر، ص55.

9- نفس المصدر، ص60 و61.

10- نفس المصدر، ص304.

11- نفس المصدر، ص305.

12- نفس المصدر، جص17.

13- نفس المصدر، ص338.

14- نفس المصدر، ص25.

15- تطور الفكر الفلسفي. تأليف: ثيودور أويزرمان، ترجمة: سمير كرم. دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ص16.

16- مدخل إلى الفلسفة. تأليف: جون لويس، ترجمة: أنور عبد الملك. دار الحقيقة، ص29 و30.

ثانيا. قراءات عن الفلسفة العربية الإسلامية بين الإبداع والإتباع

من البداهة، ولا نشك في ذلك إطلاقا، من أن الخوض في هذا الموضوع يضعنا أمام إشكالية شائكة ومتشابكة.. شاسعة الجوانب والمحاور والمواضيع.. متشعبة ومعقدة.. لأن الحديث عن الفلسفة بين الإبداع والإتباع كما ندرك ذلك، بوعي، موضوع أصعب وأعقد مما نتصور.

ومع ذلك، سنعمل في هذه القراءة المقتضبة، على أن نجعل من هذا المحور، انطلاقة لموضوع الفلسفة العربية الإسلامية بين الإبداع والإتباع كإشكالية أساسية باعتبارها أحد الأسس التي ارتكزت عليها الحضارة العربية الإسلامية في القديم وفي العصر الراهن. إنها الإشكالية التي لعبت دورا مهما وأساسيا في بلورة الفكر العربي الإسلامي وتطويره على جميع الأصعدة : الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية..

ومما يثير الانتباه في هذا الموضوع المتشعب بدوره، هو أنه على العموم قد ارتبط بالثوابت، التي تشكل الإطار العام للمجتمع العربي الإسلامي.. إنها الثوابت الإسلامية التي أصبحت منذ نزول الدين الإسلامي، انطلاقة كل التيارات الفكرية العربية الإسلامية، بما في ذلك الممارسات المعرفية والعلمية.. إنها الانطلاقة، التي يتشكل منها الواقع العربي الإسلامي، وكذلك، الرؤى والمواقف والتصورات حول الإنسان وحول واقعه الاجتماعي.. وبما أن الثوابت الإسلامية، تبقى كذلك، فإن التراث المرتبط بتلك الثوابت النابع منها، يتخذ انطلاقته – كما قلنا– منها.

إن الفلسفة العربية الإسلامية كجزء من التراث العربي الإسلامي، تظل في صيرورتها مرتبطة بدورها بتلك الثوابت

وخاضعة لمنطق التواصل والتطور والتغير.. وهكذا، فإننا سنعمل كذلك؛ في هذه القراءة، على تقسيم موضوع الفلسفة العربية الإسلامية بين الإبداع والإتباع، إلى عنصرين مرتبطين بمرحلتين أساسيتين من مراحل التاريخ العربي الإسلامي. فبالنسبة للعنصر الأول، المرتبط بالمرحلة الأولى، فإن إشكالية الفلسفة العربية الإسلامية، ظلت تتمحور حول إشكالية النقل والعقل.. هذه الإشكالية التي ترتبت عنها، إشكالية الاختلاف بين مفهومي الإبداع والإتباع، في الفكر العربي الإسلامي بصفة عامة.

وإذن، ماذا يعني مفهوم الإبداع..؟ وماذا يعني مفهوم الإتباع؟

يعرف الإبداع، كما أشرنا في قراءة لنا، حول: «وجهة نظر حول إشكالية الوعي والإبداع»[1] بـــ «أنه القدرة الإبداعية على إيجاد حلول جديدة لمشكلات مطروحة، سواء باختراع أشياء طريفة أو اكتشاف علاقات جديدة بين أشياء».

ومن غير شك، إن الإنسان حيوان مبدع ومفكر، باستطاعته أن يكتشف وأن يخترع (...) وهذا ما يؤكده الواقع الإنساني نفسه، بحيث أن الإنسان باستطاعته في عملية الإبداع والتفكير، تجاوز الواقع.. إن الإنسان يتخيل ويتصور ويحلم باستمرار، بالعيش في واقع أفضل!!

أما مفهوم الإتباع، فإنه النقيض لمفهوم الإبداع. وهذا التناقض أو الاختلاف بين هذين المفهومين، قد ترتبت عنه إشكالية التباين بين مواقف مفكرينا القدامى حول مفهوم الفلسفة، وكذلك، حول مفهوم الإبداع والإتباع.

فهذا الدكتور علي أومليل يقول: «هناك نوعان من الاختلاف داخل المعتقد الواحد إذ أن الأطراف المختلفة تسلم مع ذلك بمجموعة من الثوابت العقائدية المشتركة، ويكون الاختلاف في مستوى التأويل. وهناك نصوص واحدة، إلا أنها تؤدي، إلى تعدد المعنى، تؤول

تأويلات مختلفة تقام عليها أنساق من المذاهب. وهكذا تكونت مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين. هذا النوع من الاختلاف الدائر داخل العقيدة الواحدة سوف نعرض له.

إلا أننا اهتممنا خاصة بنوع آخر من الاختلاف: اختلاف مفكري الإسلام مع الأطراف المناقضة لهم، أي بينهم وبين الذين هم خارج دائرة المعتقد المشترك»[2].

أما الدكتور بنسالم حميش فيقول: «إن أهمية الاجتهاد وما شاع أنه نقيضه (التقليد) لم تخف على دارسين ومستشرقين مرموقين فها هو الأستاذ محمد أركون يشير مؤخرا إلى أهمية الاجتهاد والتقليد ويأسف لكون هذا الزوج لم يخضع بعد لدراسة شاملة تؤكد على أطرافهما الاجتماعية والثقافية»[3].

إننا أما أقوال تعبر في الواقع عن الحقيقة الموضوعية التقريبية والنسبية لوضعية الواقع الفكري العربي الإسلامي إزاء إشكالية النقل والعقل، وكذلك إزاء إشكالية الفكر والواقع.. بحيث أن الاختلاف كما رأينا في هذه الأقوال التي استشهدنا بها لعلي أومليل ولبنسالم حميش.. لم تقتصر فقط على التيارات الخارجية بل كذلك، التيارات الفكرية الداخلية، ومن جانب ثان، إننا أمام وضعية المفكر العربي، وهو إزاء، إشكالية الإبداع والإتباع..!

وسواء في القديم أو الآن..، فإن إشكالية الفلسفة بين الإبداع والإتباع، في الواقع العربي الإسلامي، تحتل مكانا مهما بين الإشكالات التي يهتم بها مفكرو الفكر العربي الإسلامي على العموم؛ كما يحظى موضوع هذه الإشكالية باهتمام المتخصصين في الفكر العربي الإسلامي، قديما وحديثا. من هنا طرحت العديد من التساؤلات حول أبعاد العلاقة وحدودها ونتائجها، بين العقل والنقل من جهة، وبين النقل والعلم من جهة أخرى. وكل تلك التساؤلات نجدها تتمحور حول إشكالية الإبداع والإتباع.!

وتحاول هذه القراءة الموجزة، أن تجيب عن هذه التساؤلات حسب قدرتنا على التحليل والمناقشة، وذلك بالاعتماد على بعض النصوص من الفكر العربي الإسلامي، ذات العلاقة المتينة بمحور موضوعنا؛ وذلك، على أن تكون الإجابة بمثابة دوافع تشجع على قيام بحوث أخرى أكثر توسعا وتعمقا وإحاطة وشمولية، بما يستحقه هذا الموضوع المهم والشاسع والمتشعب، كما أشرنا في مقدمة هذه القراءة.

وتنقسم هذه الدراسة إلى قسمين، يتناول أولهما الأهداف المشتركة التي تقوم على أساسها العلاقة بين الدين والفلسفة، وكذلك بين الإتباع والإبداع. بينما سنخصص القسم الثاني، لقراءة وتحليل المشاكل، التي ترتبت عن تلك العلاقات في الفكر العربي الإسلامي، في هذا العصر..!

إن تحليلنا للعلاقة بين الدين والفلسفة وكذلك بين الإتباع والإبداع، في فكرنا العربي الإسلامي في المرحلة الأولى، ينبع من افتراض واعتبار أن فريق الفلاسفة، كان يسعى إلى تحقيق المصلحة الدينية للإسلام، هو الهدف الأساسي لدى أولئك الفلاسفة، أي أقبلوا على اعتناق الفلسفة اليونانية مثلا وفقا لإدراك أن الفلسفة على العموم لا تشكل خطرا على الدين، إذا استحسن استعمالها..!

فهذا الدكتور محمد عابد الجابري يقول عن ابن رشد وعن أقواله: «وأن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة» وأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، لأن كلا منهما يطلب الحق، «الحق لا يضاد الحق، بل يوافق ويشهد له»، (فصل المقال ص50) (...).«وإذن، فالقول الذي يحرم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع في الدين لا من أصله، والقول الذي يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع في أي تأويل خاطئ لها، وكيف يمكن أن يحرم الدين الفلسفة أو تهدم الفلسفة الدين، وكلاهما يطلب الحق نفسه»[4].

ما يمكن استخلاصه من هذه الأقوال الواضحة، سواء منها المتعلقة بابن رشد أو المتعلقة بالجابري.. هو مدى محاولتنا التعرف على طبيعة المصالح المشتركة القائمة بين الدين والفلسفة في الفكر العربي الإسلامي، بحيث قد تجلى لنا بوضوح أن الدين لا يرفض الفلسفة وبالتالي لا يرفض التفكير العقلاني بكل أشكاله وأصنافه، ولكن بشرط أن لا يكون هذا العقل متعارضا مع التصور العام للإسلام.. ومن ثمة، فهو أي الدين يشجع على الإبداع والاكتشاف والاختراع..!!

وترجع أهمية الفلسفة بصفة عامة والفلسفة العربية الإسلامية بصفة خاصة في رأينا إلى كونها تحرر الفكر من القيود الوهمية، وتعلم الإنسان حب المعرفة والاستطلاع والإقبال على التطور والتغير في كل شيء يتعلق بالحياة الإنسانية. ومن هنا تكمن أهمية الفلسفة كذلك، في الدفع بالإنسان إلى الإبداع. ومما يزيد من أهمية الفلسفة والفلسفة العربية الإسلامية على الخصوص، في هذا الشأن، هو أن الدين الإسلامي لا يحرمها ولا يحرم الإبداع والاكتشاف والاختراع، بقدر ما يحفز ويجبر الإنسان على العمل والإبداع والإنتاج في كل المجالات، من أجل تحسين وضعيته إلى ما هو أحسن.. لأنه حق ويدافع عن الحق، وهي كذلك، نشأت من أجل أن تدافع عن الحق وعن الحقيقة الإنسانية، لا من أجل أن تهدم الدين كما هو شائع عنها..!!

وهذا ما جعل الفلاسفة قديما، يهتمون بالفلسفة كمصدر أساسي من بين المصادر الأساسية الأخرى، لتطوير وبلورة الفكر العربي الإسلامي والمجتمع العربي الإسلامي معا؛ ومن هنا تبدو أهمية الفلسفة وأهمية الإبداع.. كضرورة إنسانية واجتماعية.

ولكن، ومع هذا كله، نجد بأن هناك تساؤلات في هذا الشأن، قد طرحت حول محاولات سيطرة الفلسفة على الدين أو استبدال الدين بالفلسفة.. وقد أثار هذا الموضوع جدلا واسعا.. وهناك من رفض

الفلسفة باعتبارها تشكل خطرا على الدين وتؤدي إلى الإلحاد.. ويؤكد هؤلاء أن القول بذلك، لايخدم الدين بل يهدده لأن الاتكال على العقل كليا لا يفضي إلى خدمة الدين (النقل) كما قالت بذلك النزعة السلفية والتي سادت لدى الأغلبية من الأشاعرة، كما قال بهذا الكثير من المفكرين المهتمين المعاصرين!!. ومن هنا كانت الأشاعرة في مواجهة المعتزلة التي أطلقت العنان للعقل وجعلته يحتل الصدارة كما جاء في هذا القول لها: «إذا تعارض العقل والنقل فاتبع العقل».

أما الأشاعرة فقد قدمت موقفها الخاص حول إشكالية «الإبداع والإتباع». وهكذا نجد الأشاعرة يعولون في تكوين مذهبهم على الكتاب والسنة – كما قال بهذا إبراهيم مذكور– وقد فضلوا «الإتباع خير من الإبداع» حيث يقول أبو حسن الأشعري: «قولنا الذي نقول به وعقيدتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل...، ولمن خالف قوله مجانبون».

وعلى الرغم مما جاء واضحا في هذا القول لأبي حسن الأشعري وبما نحن بصدد محاولة معالجته، ألا وهو محور الفلسفة العربية الإسلامية بين الإبداع والإتباع.. فإننا نؤكد على أننا لا ننكر ولا نتجاهل، كل ما أبدعه وأنتجه الفكر العربي الإسلامي، بجميع اتجاهاته وتياراته الفكرية المشتركة والمتنازعة.. فعلى الرغم من تلك النزاعات الفكرية التي كانت قائمة آنذاك، فإننا لا نميل إلى تأييد هذا الرأي دون الآخر، ولا ننكر أهمية هذا الموقف على حساب الموقف الآخر، بل إنه يمكن القول بأنه على الرغم من ذلك، فإن أهمية الإبداع والإتباع، كمصدر أساسي، ستظل قائمة في الفلسفة العربية الإسلامية على الخصوص وفي الفكر العربي الإسلامي على العموم!! ولعله من بين الأسباب الأساسية لذلك، هو أن الدين الإسلامي الذي يشكل الإطار العام للمجتمع العربي الإسلامي لا يحرم الفلسفة ولا أي

تفكير يدعو إلى الإبداع الخلاق الموضوعي والحقيقي.. هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى هو أنه أصبح اليوم من اللازم ومن الضروري، العمل على تطوير وتغيير المجتمعات العربية الإسلامية لتواكب التقدم الحضاري الإنساني؛ وهذا ما يقتضي البحث عن طرق ملائمة بإمكانها القيام بهذا الدور. وتحقيق ذلك، كما نرى يدعو إلى استمرار البحث والتفكير والإبداع والاختراع.. وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى وجود كثير من المفكرين الذين ساهموا في هذا الميدان، وقدموا بذلك الشيء الكثير للفكر العربي الإسلامي، بهذا الصدد، في القديم وفي مقدمتهم علماء الكلام بدون استثناء وكذلك الفلاسفة والمتصوفة وكثير من المفكرين في المجالات الأخرى. ويحق لنا أن نتساءل، في هذه القراءة، بقول الدكتور بنسالم حميش:

«إذا كانت أهمية الاجتهاد لم تغب عن إدراك كل باحث خبير، فإن المقاربة الجديدة التي يظل لنا الحق في المطالبة بها تكمن في إبراز الاجتهاد كظاهرة كليلة ممثلة للخطابات الإيديولوجية في الإسلام وكخيط رفيع قادر على إضاءة هذه الخطابات والمسك بناصيتها»[5].

وإذن، ألازلنا نتردد، في أن الفكر العربي الإسلامي يؤمن بالاجتهاد وبالإبداع ويشجع على استغلال العقل في معرفة الأشياء وفيما فيه مصلحة الإنسان..!؟

ومهما حاولنا أن نحيط بكل ما يتعلق بهذا الموضوع الشاسع المتشابك، كما قلنا أكثر من مرة، إلا وجدنا أنفسنا أمام إشكالية صعبة ومعقدة، ومن ثمة ينبغي أن تتضافر الجهود وأن تتعاون الدراسات والبحوث.. حتى تكون الإحاطة بهذا الموضوع شاملة..!

إن اعترافنا الأكيد على مدى الصعوبة، التي تواجهنا في مثل هذا البحث، قد جعلتنا نروم إلى الاختصار والإيجاز وإلى الاعتماد على بعض المصادر في الفكر العربي الإسلامي وعلى كثير من

الأقوال الواردة فيها. وقبل التطرق إلى المرحلة الثانية، كما أشرنا في مقدمة هذه القراءة، سنحاول مناقشة موقف بعض المستشرقين وهم يناقشون الفكر العربي الإسلامي عموما والفلسفة العربية بين الإبداع والإتباع خصوصا، وذلك، لنجعل من موقفهم هذا، مدخلا موجزا إلى الحديث عما يتعلق بالفلسفة العربية الإسلامية إزاء تلك الإشكالية!!

يقول محمد زنيبر:

«ولعل ابن رشد الذي نحتفل اليوم بذكراه من الفلاسفة الذين لهم مكان مرموق وسط هاته الأقلية، لا لعبقريته فقط، ولكن لارتباطه الوثيق بالتاريخ ولانغماره في قضايا المجتمع الذي كان ينتمي إليه. وهنا أرى من واجبي، قبل كل شيء، أن أصحح نظرة طالما ذاعت وشاعت على يد مؤرخي الفلسفة الأوربيين، وهي أن ابن رشد مجرد شارح ومفسر لأرسطو طاليس. هكذا نعته «دانتي» في «الكوميديا الإلهية» وإلى نفس الفكرة ذهب «دي بور» حين يقول: ويشبه أن يكون قد قدر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفنى بعد بلوغ هاته الغاية(2)...»[6].

ونضيف إلى هذه الأقوال الواردة في عدم إنصاف حق الفلسفة العربية الإسلامية، من طرف المستشرقين قولا آخر لـــ«دي بور» نقتطفه من كتابه المشهور «تاريخ الفلسفة في الإسلام»[7]:

«وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية (EKLEKTIZISMUS) عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين، لا ابتكارا؛ ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها»[7].

قبل أن نتسرع في الحكم على أن أقوال المستشرقين هذه، لا أساس لها من الصحة والواقعية، بقدر ما هي تعبير عن موقف إيديولوجي خطير، وعن نزعات ذاتية مفرطة في الدفاع عن العنصرية بكل أشكالها، حتى الفكرية منها، كما هو واضح في هذه الأقوال، التي قصرت الإبداع على العقل الآري وحده وأقصت العقل السامي ولاسيما العربي منه، باعتباره عقلا يقتصر على الإتباع والتقليد لا على الإبداع والابتكار..! وهذا ما يسمح لنا في الواقع أن نناقش هذه الأقوال وأن نبرهن على موقفها العنصري الخطير والخاطئ..

ولسنا في حاجة إلى أن نؤكد مرة أخرى، كما أكدها باحثون كثيرون سبقونا في هذا المجال، على أن هذا الموقف الاستشراقي العنصري، لا يمكن فصله إطلاقا عن الإيديولوجية الغربية الاستعمارية، التي أنجبها النظام البرجوازي.. النظام الذي يقوم على سياسة الهيمنة والاستغلال والدعوة إلى النهب والتبعية.. وهذا ليس غريبا عن الباحثين المهتمين، الذين يربطون تغير الفكر والمواقف بتغير وتطور الواقع الاجتماعي، الذي له تأثير كبير على التفكير والإبداع والاختراع..!

إننا أمام أقوال، في حقيقة الأمر، لا تعترف بالتعاون البشري، ولا تؤمن بقدرة الإنسان أينما وجد، في كل الأمكنة وفي كل الأزمنة، على الإبداع وعلى المواجهة، مواجهة المشاكل التي تعترضه، بفضل عقله.

إن هذا الموقف الاستشراقي ومعه كثير من التيارات الأخرى، مثل الوضعية.. يذهب إلى تقسيم الناس إلى طائفة تفكر وتنتج وتبدع.. وبالتالي تهيمن وتسيطر.. وطائفة ثانية، تقتصر فقط على تقليد واتباع الطائفة الأولى. إن هذا الموقف ليعبر في حقيقة الواقع عن إيديولوجية مهيمنة، كما عبر عن ذلك مفكر وباحث مغربي هو محمد وقيدي بقوله: «ولم يكن لهذا التغير الواقعي أن يقع، دون أن

يصحبه تغير على المستوى الإيديولوجي، لم يعد بالإمكان تبرير علاقات الهيمنة في صورتها الجديدة بنفس العناصر الإيديولوجية القديمة. إن عنصر ايديولوجيا كالذي يتم بفضله تقسيم الناس إلى أجناس تتفاوت من حيث قدرتها على الإبداع العقلاني لم يعد عنصراً كافيا ولا عنصرا قادرا على تبرير التفوق الأوربي المزعوم»[8].

وإذن، إن موقف المفكرين المستشرقين لا يخرج في الواقع عن سياسته الاجتماعية والاقتصادية والفكرية.. التي رسمها النظام البرجوازي وخططها للمجتمعات الغربية بصفة خاصة وللمجتمعات الرأسمالية بصفة عامة. وهذه حقيقة مؤكدة ليست صادرة ولا نابعة من مواقف ذاتية وقناعات شخصية فقط، وإنما هي أساس الواقع الاستعماري، الذي يهدف ويعمل على طمس مقومات الشعوب الأخرى وعلى مواجهة وقمع واستغلال العقول الإنسانية لمصلحته ولأغراضه، من أجل أن يبقي هو المسيطر، وهو المتفوق على جميع المستويات. وهذا الموقف الإيديولوجي لازال قائما حتى الآن، يمارس نشاطه ويؤدي مهمته بكل حيوية في عدة مجالات يصعب ذكرها كلها هنا..!

وتجدر الإشارة إلى وجود مجموعة من المفكرين الغربيين الذين يستندون على هذا الموقف الإيديولوجي ويدافعون عنه، ذلك أن مصالحهم ومصالح مجتمعاتهم، تشمل المحافظة على استقرار الأوضاع، أوضاع النظام البرجوازي المهيمن..!. والمحافظة على أمن الإبداع والاختراع الأوربي البرجوازي ضد أية منافسة أو أي تهديد خارجي عن هذا النظام..!!

وهذا الموقف يؤكد لنا على أن هناك مجموعة من المصالح المشتركة للأنظمة الاستعمارية وللامبريالية وللعنصرية تقوم بالأساس على تدعيم العلاقات التعاونية بين الأنظمة السياسية والاقتصادية والفكرية.. ومن هنا يعتبر الصراع بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الاستعماري المهيمن عموما والفكر الاستشراقي العنصري

خصوصا، من أهم القضايا التي لا تخرج عن محور قراءتنا المتمركز بالأساس على إشكالية الفلسفة العربية الإسلامية بين الإبداع والإتباع. وهكذا، ومن حقنا مرة أخرى أن نطرح سؤالا له أهميته في وقتنا الراهن، ويتمحور هذا السؤال حول أثر هذا الصراع على العلاقات بين الفكر العربي والفكر الغربي المعادي لفكرنا ولواقعنا العربيين..!!.

- فما هو موقف المفكرين والمبدعين المعاصرين العرب والمسلمين من هذا الصراع!؟

بصفة عامة، ينطلق الموقف العربي الواعي بكل الخلفيات الاستعمارية والاستغلالية التسلطية، من هذا الصراع من اعتبارات تتعلق بالاستفادة من تجارب الآخر الإيجابية بالدرجة الأولى والحذر من الجوانب السلبية الخطيرة.. غير أن الشعور بالتهديد الرأسمالي وهيمنته وعدائه.. ليس غائبا على المفكرين العرب وهم يقومون بدراستهم وأبحاثهم..!!.

إن الفكر العربي الإسلامي التقدمي يدرك بوعي، بأن عليه التزاما مهما بالمساهمة الفكرية والإبداعية في الدفاع عن القضية العربية وفي مقدمتها القضية الفلسطينية، ولعل هذا راجع بالأساس إلى الشعور العربي الإسلامي الناضج، بمدى الخطورة التي أصبحت تشكلها الإمبريالية على الكيان العربي وعلى مقدساته. ويتضح من هذا القول أن هناك كثيرا من المشاكل والقضايا التي تؤثر في العلاقات الفكرية والعربية وكل الأنظمة الاستعمارية المتسلطة.

وفي هذه الخلاصة، إننا لا نرفض أبدا، الموقف الحضاري والتمازج الثقافي والفكري والتعاون البشري في كل المجالات.. هكذا يكون موقفنا من التراث الغربي، الذي يعتبر أحد المصادر الخارجية الأساسية التي ساهمت بشكل فعال في ثقافتنا العربية الإسلامية. فبالأمس دخلت الفلسفة اليونانية إلى المجتمع العربي الإسلامي،

ومارست تأثيرها عليه وعلى الفلسفة العربية خصوصا، وهذه حقيقة لا يمكن نكرانها. واليوم ومنذ عصر النهضة أو قبله دخلت الفلسفات العقلانية والتجريبية والماركسية والوضعية ثم بعد ذلك، دخلت الوجودية والبنيوية والمناهج اللسانية والتربوية.. وأنشأت مدارس ومذاهب في المجتمعات العربية، تعمل على نشر تلك الفلسفات الغربية. وهذا واقع لا يمكن نكرانه كذلك.. بل لقد أصبحت عملية التمازج الحضاري والثقافي.. من بين الحتميات التاريخية في الحضارة الإنسانية، وأصبحت الفلسفة ضرورة إنسانية بإمكانها أن تتجاوز الأمكنة والأزمنة، بالرغم من أنها تعبير مباشر عن زمانها وعن واقع عصرها. ومن هنا كذلك، يصبح من الضروري على الفكر الإنساني وعلى الإبداع والاختراع.. أن تكون الغاية منهم، خدمة الإنسان والدفاع عن مصالحه. هكذا تصبح الفلسفة بالفعل ضرورة إنسانية ورسالة إنسانية في كل مكان وفي كل زمان !!

وفي اعتقادنا، هذا ليس غريبا عن الفلسفة التي تعتبر في حد ذاتها نشاطا إنسانيا، تؤمن بالتغير المستمر، وبترك باب الأسئلة مفتوحا على مصراعيه.. لكل من أراد البحث والتوسع في الفهم والمعرفة.. وهذا ما جعلنا لا نرفض الاستفادة من الآخر، بشرط أن تكون تلك الاستفادة بالفعل مفيدة لمجتمعاتنا، وبعيدة كل البعد عن الأهداف الإيديولوجية الإمبريالية الاستغلالية التي تدعو إلى السيطرة والتبعية وإلى التمييز العنصري بين الناس وبين الشعوب.. بكيفية معاصرة!!

ونفتح الباب من جديد في هذه القراءة المقتضبة، لقراءات ودراسات وأبحاث أخرى، وذلك، باعتمادنا في هذه الخلاصة المفتوحة على أقوال بعض المفكرين في الفكر العربي المعاصر.

فهذا الدكتور بنسالم حميش يقول: «بكلمة جامعة، آن الوقت لتحليل الاجتهادات كظاهرة إيديولوجية كلية، مما يلزمنا تبعا لذلك، أن نحللها تحليلا بنيويا. غير أن تحليلا كهذا لابد وأن يكون أيضا

تاريخيا، بمعنى أن الدلالة التي يمكننا قراءتها في فتح «باب الاجتهاد» وفي انسداده أو إعادة فتحه لا تتجلى صلاحيتها إلا باندماجها في التاريخ الحقيقي للمسلمين»[9].

أما الدكتور حسن حنفي فيقول: «كان الواقع في التوفيق القديم هو الواقع الفكري في حين أن الواقع في عملية «التراث والتجديد» الحالية هو الواقع الاجتماعي بمعناه العريض الذي يعبر عنه في مصلحة المسلمين...»[10].

ويضيف قائلا: «فالأثر الخارجي كتهمة تشير إلى عقلية غربية ممركزة على الذات تجعل نفسها الأصل وغيرها الفرع، وتنظر إلى ذاتها باعتبارها حاملة التقدم لغيرها المتخلف، وهي عقلية تصل إلى حد العنصرية والقبلية الحضارية والتي تقوم في أساسها على عنصرية وقبلية عرقية تظهر على مستوى الثقافة والتقاء الحضارات تسقط ذاتها على الآخرين»[10] ص51.

المراجع والمصادر

1- جريدة الاتحاد الاشتراكي: وجهة نظر حول إشكالية الوعي والإبداع، في صفحة على الطريق. 3 أبريل 1989. العدد: 2067.

2- د. علي أمليل، مجلة الوحدة. السنة الخامسة، العدد: 51. دسمبر 1989، ص40.

3- د. بنسالم حميش «التشكلات الإيديولوجية في الإسلام»، مطبعة الهلال العربية 1988، ص17.

4- د. محمد عابد الجابري «نحن والتراث» الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص279.

5- نفس المصدر السابق لنبسالم حميش، ص18.

6- د. محمد زنيبر، مجلة «أعمال ابن رشد» جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص2.

7- دي بور: «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الخامسة 1981، دار النهضة العربية. بيروت، ص50.

8- محمد وقيدي: «العلوم الإنسانية والإيديولوجيا» منشورات عكاظ، ص193 و194.

9- نفس المرجع لبنسالم حميش، ص17.

10- د. حسن حنفي «التراث والتجديد» دار التنوير بيروت – لبنان – الطبعة العربية الأولى 1981، ص51.

صدر للكاتب :

*** في مجال التربية والتعليم :**

– قراءات في مجال التربية والتعليم على المستويين : السياسي والإداري. (1998)

– إشكاليات التعليم الأساسي والتدريس الهادف بالمغرب. (1998)

– قراءة تأملية تساؤلية ونقدية لدروس الفلسفة.. لكل مسالك الباكلوريا المغربية. الجزء الأول، والجزء الثاني (2007)

*** في مجال التراث :**

– من وحي التراث الغرباوي الجزء الأول (1998)

الجزء الثاني (2006)

الجزء الثالث والرابع (2007)

الجزء الخامس (2008)

الجزء السادس (2008)

– المقاومة في التراث الشعبي بين الكلمة والفعل والحركة.. ؟! (2009)

*** في مجال الفلسفة والفكر الإسلامي :**

– تأملات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر. (2005)

– إشكالية الوحدة والانقسام في الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي.. بين الدين والفلسفة والسياسة. (2009)

– إشكالية التسامح والديمقراطية في الفكر الإسلامي.. ؟! (2010)

*** في مجال الأدب :**

– تأملات في أدب رسائل السجن في الأدب المغربي المعاصر. (2006)

*** كتب مشتركة :** (الفرجة، محمد زفزاف).



إن الحرص على قراءة الفكر الإسلامي على العموم، والفكر الفلسفي الإسلامي على الخصوص، بكل تمعن وتعمق وتأن وتبصر، يضعنا أمام حقائق متميزة ومتجلية في أنه جاء على شكل «رسائل» في المجالين : الفيزيقي والميتافيزيقي، سواء تحدثنا عن العلوم الدينية أو الفلسفية أو العلوم الطبيعية أو الإنسانية أو الرياضية أو الطبية.. وحتى الإبداعات والكتابات الأدبية والسياسية والتاريخية.

وهذا إن دل على شيء إنما يدل على مدى وعي المبدع والمفكر والعالم والفيلسوف والشاعر.. العربي والمسلم بأهمية دور الرسالة في التواصل والتأثير والتضامن والتوحد والمشاركة في الفعل من خلال العلاقة الدياليكتيكية القائمة بين المرسل والمرسل إليه والرسالة واللغة والمرجع.. الخ.

هذا الفكر الإسلامي المتنوع والمتعدد الأبعاد والأهداف والرهانات يثبت ويوضح أن للرسائل بعدا عميقا ودالا وهادفا في الفكر وفي الواقع وفي التاريخ، باعتبار أن المبدع المفكر والفيلسوف المسلم كان واعيا بهذه الحقيقة وبأهميتها في بلورة [illegible] رته الخاصة وثقافة الحضارة الإنسانية عامة. ومن خلال هذا الإدراك العم[illegible] ائل في الحياة البشرية، استطاع استثمارها بوعي ناضج وبكثير من الحكم[illegible] ن أهم مميزات وخصائص الثقافة الإسلامية في تلك المراحل المزدهرة م[illegible] تنا القديمة.

الثمن : 40 درهم